O SOCIALISMO MISSIONEIRO

DÉCIO FREITAS

MOVIMENTO

O
SOCIALISMO MISSIONEIRO

Coleção Documentos
volume 32

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

Décio Freitas

O SOCIALISMO MISSIONEIRO

Renato Nicolai

Movimento

3

Capa
Mário Röhnelt
Revisão
Cláudia Maciel

1982
Direitos desta edição reservados à
Editora Movimento
República 130 - Fone: 24.5178
Porto Alegre - RS - Brasil

LIVROS DO AUTOR

Palmares — 1.º Guerrilha Negra (Nuestra América, Montevidéu, 1971)
Palmares — A Guerra dos Escravos (1ª edição, Movimento, Porto Alegre, 1973; 2ª edição, Graal, Rio, 1978; 3ª edição, Graal, 1981).
Insurreições Escravas (Movimento, Porto Alegre, 1976).
Escravos e Senhores-de-Escravos (1ª edição, Universidade de Caxias do Sul e Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Caxias do Sul e Porto Alegre, 1977; 2ª edição Graal, Rio, 1982).
Os Guerrilheiros do Imperador (Graal, Rio, 1978); 2ª edição, com o título *Os Cabanos — Guerrilheiros do Imperador,* (Graal, Rio, 1982).
O Escravismo Brasileiro (Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes e Editora Vozes, Porto Alegre, 1980).
Escravidão de Índios e Negros no Brasil (Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Instituto Cultural Português, Porto Alegre, 1981).
O Capitalismo Pastoril (Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Porto Alegre, 1980).
Cultura e Ideologia no RS (co-autoria com Nélson Boeira, Flávio Loureiro Chaves, José Hildebrando Dacanal, Tarso Fernando Genro, Sérgius Gonzaga, Maria Elizabeth Lucas e Sandra Jatahy Pesavento (Mercado Aberto, Porto Alegre, 1980).
O Socialismo Missioneiro (Movimento, Porto Alegre, 1982).
Breve História da Revolução de 30 (em preparo).

SUMÁRIO

Apresentação/11
I — O Rio Grande de São Pedro entra na história/13
II — A coroa e as missões/19
III — Os Guaranis e as missões/25
IV — Os jesuítas e as missões/31
V — Fundação e expansão territorial da formação social missioneira/37
VI — A formação social missioneira/43
VII — Que tipo de socialismo?/57
VIII — A crise/65
IX — O colapso/73
Nota bibliográfica/79

A história deve continuar a ser uma narrativa.
Ela começou assim, é da sua própria natureza,
sempre o será.
Georges Lefebvre, *La Naissance de*
l'historiographie moderne.

APRESENTAÇÃO

Este pequeno livro foi escrito especialmente para servir como texto de apoio num curso que o autor ministrou em meados de 1982 a estudantes do Curso Pré-Universitário de Porto Alegre.

Não se trata, no entanto, de um texto estritamente didático, na acepção corrente do termo.

O autor trabalha há vários anos na investigação empírica e teórica da Formação Social Missioneira. Quanto ao material empírico — manuscritos éditos e inéditos, textos impressos — sabe-se que constitui uma massa impressionante, a exigir tempo e paciência beneditinos. No aspecto teórico, pode-se qualificar a situação como de indigência. Tributários inconscientes do anticlericalismo e, em especial, do antijesuitismo dos positivistas, os marxistas virtualmente não se interessam pelo tema, ou, quando o fazem, é apenas para repetir surrados chavões da historiografia tradicional. Não se dão conta de que dessa forma se colocam na mesma posição dos que destruíram as missões, o que já de si seria motivo suficiente para, no mínimo, *duvidar.*

Este pequeno texto é, portanto, uma síntese das investigações do autor até o presente; as conclusões são inevitavelmente provisórias. O autor ressalva, pois, a possibilidade de vir a modificá-las. Há algo de definitivo no domínio da ciência?

O autor espera que um dos resultados positivos da publicação deste texto venha a ser a crítica dos historiadores e, especialmente, dos que se dedicam à História das Missões.

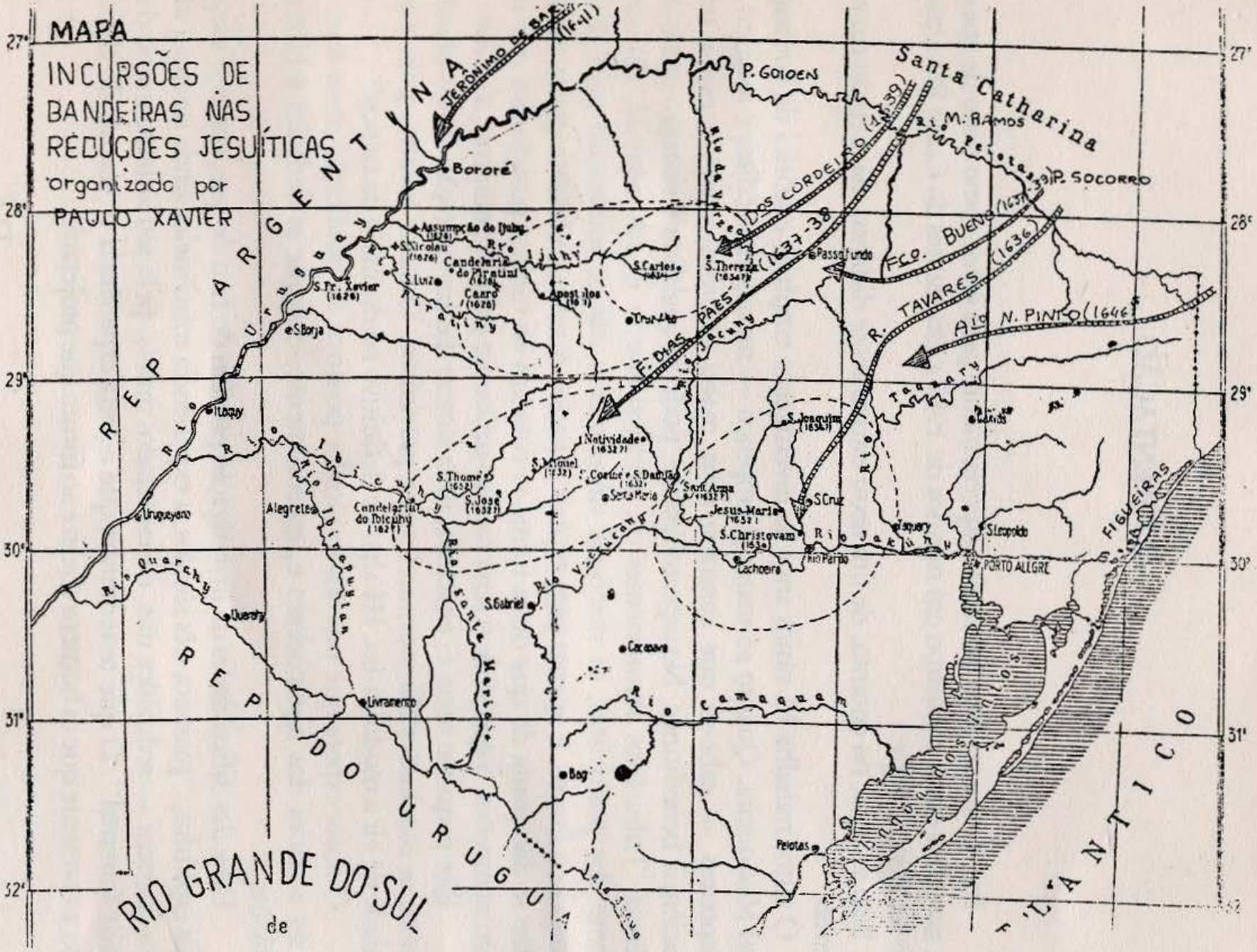
Uma das dificuldades da investigação provém do fato de que, como se diz em um dos capítulos, "passados três séculos, a experiência missioneira ainda suscita o interesse dos homens — seduzidos uns, e exasperados outros, pelo seu ardente sonho de igualdade fraternal". O que testemunha que aquela experiência se vincula de alguma forma ao presente que os homens vivem e ao futuro que projetam.

D.F.

MAPA

INCURSÕES DE BANDEIRAS NAS REDUÇÕES JESUÍTICAS

organizado por PAULO XAVIER



21

I

O RIO GRANDE DE SÃO PEDRO ENTRA NA HISTÓRIA

1

No ano de 1626, o território que então se chamava Rio Grande de São Pedro e hoje constitui o Rio Grande do Sul emergiu subitamente da pré-história para entrar na história.

Desde tempos remotos havia homens nesse território, mas sua existência anterior a 1626 é desconhecida, ou seja, pertence ao obscuro domínio da pré-história. Não dispomos senão de algumas indicações, mais ou menos vagas, da antropologia, da etnografia e da lingüística, fontes de restrito valor para a história.

O ingresso do território na história ocorreu quando naquele ano o jesuíta Roque González de Santa Cruz, nascido de espanhóis na cidade de Assunção, 56 anos antes, atravessou o rio Uruguai para fundar, na sua margem oriental, reduções de índios guaranis.

Marchando audazmente pelas selvas e pelos campos habitados por índios arredios, o padre chegou a um lugar situado entre os rios Ijuí e Piratini. A 3 de maio de 1626, estabeleceu aí o primeiro núcleo estável de povoamento do território que havia de ser o Rio Grande do Sul — a redução de São Nicolau do Piratini, composta de 280 famílias rapidamente catequisadas. Como de hábito sempre que se fundava uma redução, o padre ergueu uma cruz e tomou posse da terra "em nome de Deus e do rei Felipe Nosso Senhor". Passado menos de um ano, São Nicolau abrigava 2500 almas, uma igreja, casas, lavouras, criações e oficinas artesanais.

O padre Roque González de Santa Cruz chegara sozinho e sozinho fundara a redução, "meramente com as armas do Evangelho nas mãos e na boca", segundo disse em carta a seus superiores. Já realizara antes a mesma extraordinária façanha: em 1615, em Itapua, no atual Paraguai, e em 1619, em Conceição, na atual Argentina.

Nos anos seguintes, entre 1626 e 1637, outros padres da Companhia de Jesus fundaram mais quinze reduções no atual território sul-rio-grandense.

À margem oriental do rio Uruguai, afora São Nicolau, fundaram as seguintes reduções: Assunção (1628), nas selvas ao norte do rio Ijuí Grande; Todos os Santos do Caaró, ou Mártires (1628), nas proximidades da anterior; São Carlos do Caapi (1613), ao norte de Ijuí-Grande, nas fraldas da serra; Santos Apóstolos São Pedro e São Paulo

1631

(1613), entre os rios Ijuí, Grande e Mirim, nas pontas da coxilha que divide as águas desses rios.

Na região do Alto-Ibicuí, floresceram quatro reduções: São Tomé (1632), à margem direita do rio Jaguari, afluente do Ibicuí, proximidades da futura vila de São Martinho; São José (1632); à margem direita do Ibicuí, entre os rios Toropi e Jaguari; São Cosme e São Damião (1634), à margem direita do Ibicuí, nas pontas da serra de São Martinho.

A seguir, penetrando na bacia do rio Jacuí — porta que permitia ligar o rio Uruguai ao litoral — eirigiram outras seis reduções: Santa Teresa (1632), nas pontas do rio Passo Fundo, antigo Uruguai-Mirim; Santana (1633), na bacia oriental do rio Jacuí pelas alturas do Vacacaizinho; São Joaquim (1633), na serra do Botucuraí, nas portas do rio Pardo; Natividade (1633), à margem direita do Jacuí; Jesus-Maria (1633), à margem direita do rio Pardo e acima da foz do rio Pardinho; São Cristóvão (1634), igualmente à margem do rio Pardo.

2

Tudo no espaço de apenas onze anos. Na altura de 1636, quando passaram a sofrer as arremetidas dos bandeirantes caçadores de escravos, essas reduções congregavam uma população total de mais de 40.000 almas. Formavam comunidades prósperas e pacíficas, dedicadas à produção agrícola, pastoril, extrativista e artesanal. Em quase todas floresciam a arquitetura, a pintura, a escultura, a decoração, a música. Os índios se alfabetizavam rapidamente na sua própria língua.

No todo, essa original civilização duraria nada menos de 170 anos, deixando raízes duradouras na formação social do Rio Grande do Sul.

Sofrendo enormes agruras, fome, doenças e, amiúde, ganhando a coroa do martírio, os padres palmilharam exaustivamente quase todo o território que ficava entre o rio Uruguai e o oceano Atlântico. Graças a isso, o território rio-grandense deixou de figurar nas cartas geográficas como *terra incognita*. Aos colonizadores jesuítas se deve o conhecimento da geografia, da zoologia e da botânica do território. Em ânuas, crônicas, livros, dicionários e outros escritos, transmitiram informações inapreciáveis sobre as raças, as línguas e os costumes dos aborígenes. Introduziram e propagaram o gado vacum, cavalar e ovino — base futura da economia rio-grandense e, mais que isso, desenvolveram junto com os índios a técnica do pastoreio que havia de ser adotada depois pelos portugueses e seus descendentes. A própria invocação de Rio Grande de São Pedro, que o território teve até a proclamação da República, foi dada pelos colonizadores jesuítas.

Indubitável, portanto, que a colonização jesuítica assinala o princípio de história do Rio Grande do Sul.

Os manuais didáticos fixam erroneamente como termo inicial da história sul-rio-grandense o ano de 1737, quando o brigadeiro português José da Silva Pais desembarcou onde hoje é a cidade de Rio Grande para aí fundar um estabelecimento militar. Noutras palavras, a história gaúcha teria começado com o processo de conquista e incorporação do território ao império colonial português.

Trata-se, no entanto, de uma periodização inspirada em interesses históricos vinculados ao colonialismo português, ou seja, uma periodização que nada tem a ver com a ciência histórica.

Os manuais omitem a colonização jesuítica porque àquele tempo a ocupação e o povoamento produziam *uti possidetis*. O objetivo consiste, pois, em desconhecer uma posse anterior dos rivais castelhanos, personificados nos padres jesuítas. Mas é inadmissível que os historiadores efetuem periodizações baseados numa querela histórica que noutros tempos teve sua importância, mas hoje se configura apenas como um bizantinismo. Basta ver que o processo da conquista lusitana apenas teve início dois séculos e meio depois da descoberta do Brasil e um século depois da colonização jesuítica.

Não se pode tampouco dizer, como o fazem os apologistas do colonialismo lusitano, que já antes do aparecimento dos jesuítas alguns aventureiros portugueses, singrando as águas da Lagoa dos Patos, haviam mercadejado com os indígenas no estuário do Guaíba. Pois a verdade é que esse escambo, de resto muito mal conhecido, não produziu conseqüências históricas, como não o produziram, por exemplo, as navegações dos vikings antes dos portugueses e dos espanhóis. Tanto mais que depois de iniciada a colonização jesuítica, e pelo espaço de mais de um século, os portugueses visitaram o território apenas para a prática de uma economia predatória — primeiro a caça e escravização dos índios, e, depois, até bem passada a metade do século XVIII, a pilhagem, o saque e o contrabando, ou seja, nenhuma atividade produtiva que caracterizasse um processo civilizatório. De resto, o Visconde de São Leopoldo, autor da primeira história do Rio Grande do Sul e que, na verdade, constitui ainda hoje a base de toda a historiografia oficial gaúcha, admitiu o fato ao escrever que durante aquele dilatado período os portugueses se limitaram a "transitar" o território.

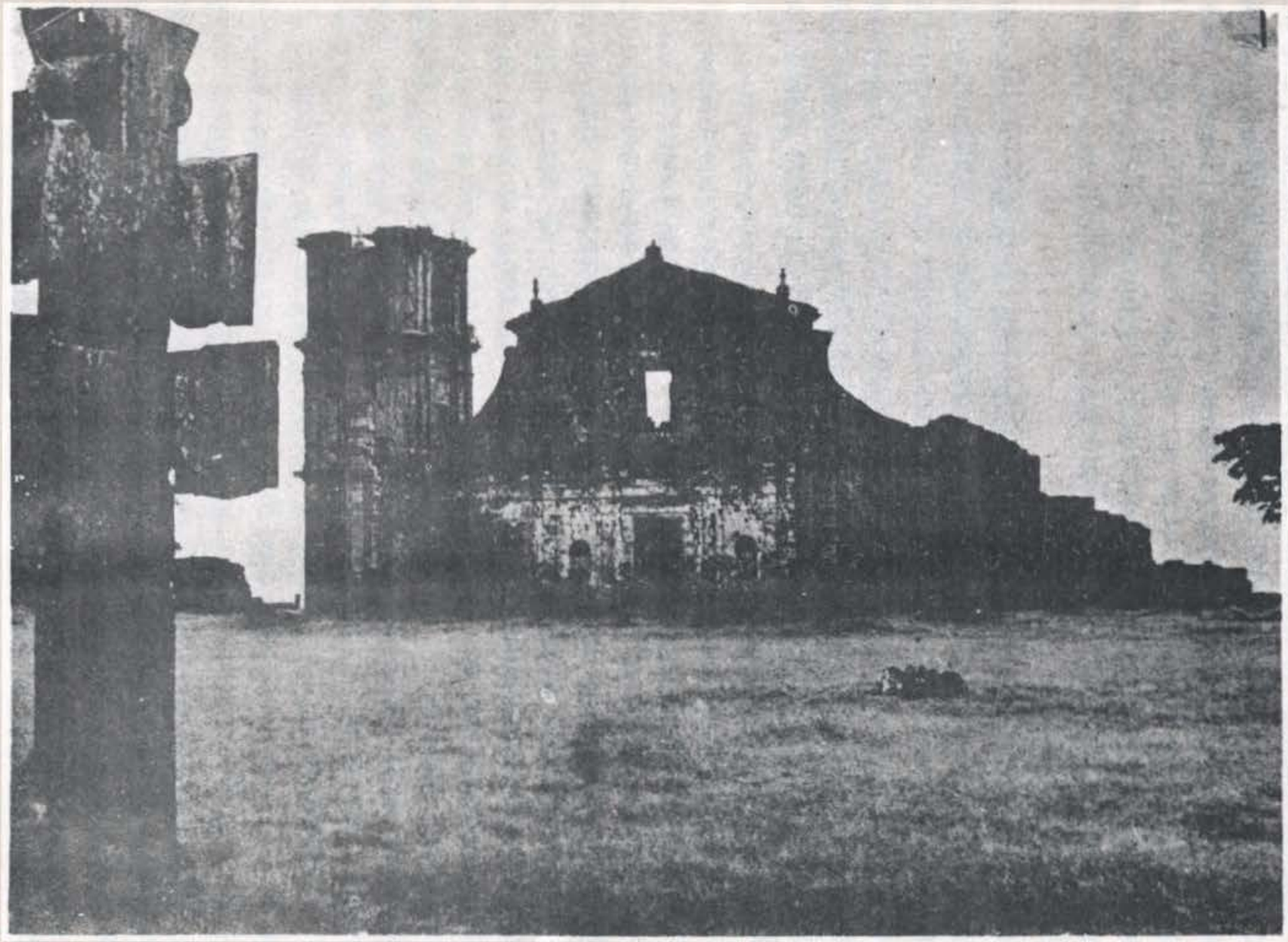
Queira-se ou não, o mais elementar respeito à ciência histórica manda dizer que pertence aos padres jesuítas a primazia histórica da colonização do Rio Grande do Sul. Essa colonização causa ainda hoje assombro pela originalidade e pela riqueza das suas realizações, que despontam ademais como o primeiro experimento socialista em terras brasileiras.

4

As missões situadas no território gaúcho, no entanto, fizeram parte de um sistema econômico-social que abrangeu extensas regiões hoje integradas na Argentina, no Brasil e no Paraguai. Convencionou-se chamá-lo República Guarani, mas, na verdade, não existiu um Estado Missioneiro no sentido moderno da palavra. Durante muito tempo essas comunidades se denominaram "reduções", do fato de que nelas os indígenas eram "reduzidos" à fé e à civilização. Generalizaram-se depois o termo *missões* e o gentílico *missioneiros*.

A complexa e original experiência das missões não comporta simplificações ou extrapolações históricas. Sua criação obedeceu à conjugação de múltiplos interesses sociais e políticos, diversificados segundo os agentes históricos que intervieram no processo — a coroa espanhola, a Companhia de Jesus, os índios guaranis. Os interesses não eram os mesmos; mas havia uma coincidência que tornou possível a experiência.

Importa investigar, em primeiro lugar, o interesse da coroa espanhola na Formação Social Missioneira.



Ruínas de São Miguel das Missões, município de Santo Ângelo.

II

A COROA E AS MISSÕES

1

A organização das missões se impôs à Coroa como inelutável necessidade decorrente do malogro da tentativa de colonizar com espanhóis um imenso território que lhe cabia pelo Tratado de Tordesilhas — o território então conhecido genericamente como Paraguai.

A história dessa fracassada tentativa pode ser mais ou menos assim resumida.

Aleixo Garcia, um náufrago da expedição de Solis, consta como o primeiro europeu a chegar ao Paraguai. Partindo da costa brasileira, chegou ao Alto Peru em 1525, mas no regresso foi morto pelos índios. O segundo europeu a pisar no Paraguai foi o veneziano Sebastião Caboto. Desviando-se da sua rota para as Molucas, adentrou-se no Rio da Prata até o Paraguai e entrou em luta com os índios, que o forçaram a retroceder. A seguir, o "adelantado" Pedro de Mendoza realizou nova expedição, objetivando estabelecer uma cabeça de ponte com o Alto Peru, antecipar-se aos portugueses na conquista, fazer respeitar o Tratado de Tordesilhas e alcançar a Serra da Prata (Potosi). O primeiro passo foi a fundação de Buenos Aires em 1536. Um lugar-tenente, Juan de Ayolas, avançou para o norte em busca da Serra da Prata, guerreou com os índios e se internou pelo Chaco a caminho do Alto Peru.

Pedro de Mendoza regressou à Europa, deixando o mando a Ayolas ou ao lugar-tenente que este designasse. A designação recaiu sobre Domingos Martinez de Irala. Cumprindo diretrizes de Irala, o capitão Juan de Salazar fundou em 1537 o forte de Nossa Senhora da Assunção, margem esquerda do rio Paraguai. Para selar uma aliança, os índios entregaram suas filhas aos espanhóis, o que daria origem aos futuros mestiços. Em 1541, Irala fundou oficialmente a cidade de Assunção. Nomeado efetivamente governador em 1540, realizou explorações ao norte e prosseguiu na formação de uma sociedade mestiça. Neste mesmo ano, no entanto, Alvar Nuñez Cabeza de Vaca foi nomeado "adelantado". O empenho de chegar primeiro ao Alto Peru suscitou conflitos entre Cabeza de Vaca e Irala. Este foi deposto do governo, mas, pouco depois, seus partidários depuseram Cabeza de Vaca e o recambiaram para a Europa (1545).

Irala pôde então organizar expedições ao Alto Peru em busca da Serra da Prata, mas apenas para sofrer a amarga decepção de verificar que outros espanhóis se haviam antecipado. Desalentados, os colonos de Assunção quiseram regressar à Europa, mas Irala conseguiu dissuadi-los. Sonhava ocupar e colonizar a província do Paraguai.

-2 -

Um dos sérios problemas da historiografia do Paraguai consiste em determinar os limites geográficos daquela província, que não deve ser confundida com a atual República do Paraguai.

O historiador espanhol José Merida considera "impossível" estabelecer tais limites. A Argentina Sofia Suárez, por sua vez, distingue entre a província político-administrativa de coroa espanhola e a província religiosa da Companhia de Jesus. Assim, por exemplo, o Paraguai, Buenos Airés e Tucumán formavam jurisdições político-administrativas independentes, vinculando-se diretamente à coroa. A província jesuítica do Paraguai, entretanto, tinha outros limites: ao norte o Peru, a oriente o Brasil, a ocidente o Chile e ao sul o estreito de Magalhães.

Mais importante, contudo, para a compreensão da história do Paraguai e das missões, é a configuração geográfica do território.

Pode-se dizer que o rio Paraguai seria o "eixo de toda a história da região" (Merida). Às suas margens se fundaria Assunção, centro e base de todas as futuras expedições descobridoras e das posteriores fundações espanholas — Santa Fé, Corrientes e Buenos Aires. Correndo de norte a sul, o Paraguai se une ao Paraná para formar o Rio da Prata; deste modo, a geografia predestinava o Paraguai à condição de tributário de Buenos Aires, matriz de todas as suas desventuras históricas.

O rio Paraguai divide nitidamente o território em duas partes. A noroeste, o Chaco inóspito e selvagem. Os espanhóis desistiram de se estabelecer aí devido ao clima tórrido, à escassa vegetação, aos poucos rios e à raridade de água potável, afora de constituir o *habitat* das tribos mais belicosas, como guaicurus e paiagás. A sudeste, ficava a região oriental, entre os rios Paraguai e Paraná. Com uma extensão aproximada de 200 mil km quadrados, constituía a região mais apta à agricultura e à pecuária, graças ao clima subtropical, às chuvas regulares e aos ventos moderados.

Caberia acrescentar a região de Guaíra, a leste de Assunção, junto ao Paraná e, bem assim, a região entre o Paraguai e o Uruguai, local de numerosas missões jesuíticas.

A sobrevivência dos colonos espanhóis de Assunção foi possível graças à aliança que celebraram com grupos guaranis. Estes autóctones tinham dificuldade de viver em paz, visto que outras tribos instaladas na margem oposta do Paraguai assolavam e pilhavam suas plantações. Os espanhóis se afiguraram, assim, como aliados óbvios. Se-

lou-se a aliança através dos casamentos entre espanhóis e mulheres indígenas, origem da instituição do *cunhadio*. Estes índios, portanto, demonstraram, desde o início, disposição de trabalhar para os espanhóis seus parentes *(tovaiás)*.

A instituição da *encomienda* assumiu no Paraguai uma forma peculiar que a distinguia das demais regiões americanas conquistadas pelos espanhóis.

Se os índios resistiam à conquista, eram subjugados e reduzidos a uma completa servidão. Se acediam a trabalhar voluntariamente, recebiam tratamento especial. Daí dois tipos de servidão no Paraguai: os índios *ianaconas* ou *originários* e os *mitaios*.

A *encomienda* de ianaconas ou originários se compunha dos índios submetidos pela força, estando obrigados a cultivar as terras de seus *encomenderos,* assim como a caçar e pescar em seu proveito. O *encomendero* de *ianaconas* ou *originários* possuía os índios em caráter permanente, mas não podia vendê-los; devia ocupar-se de todas suas necessidades, instruí-los na religião e ensinar-lhes um ofício. Entravam nesta categoria os índios capturados como "prisioneiros de guerra" (pampas, paiaguás, guaicurus). Aí por 1610, somava 22000 o número de índios que serviam os espanhóis como *ianaconas* em Assunção e arredores, e regiões do Paraná, Itatim e Guaíra.

A *encomienda* de *mitaios* compreendia índios que se haviam oferecido espontaneamente para o serviço dos espanhóis. Trabalhavam certo período de tempo nas terras dos espanhóis de Assunção e demais localidades, em geral dois meses, revezando-se; o resto do tempo viviam em suas terras, trabalhando para si próprios. Tratava-se de obrigação imposta pela coroa para haver o pagamento dos "frutos que recebiam da civilização".

Em 1610, havia 250 *encomiendas,* correspondendo a 1/3 dos "vecinos".

Configurava-se aí, portanto, uma relação social de produção tipicamente feudal.

A brutal exploração exercida pelos colonos espanhóis provocou sangrentas rebeliões indígenas, entre as quais sobressaem as de 1540, 1545, 1554, 1560, 1578 e 1579, em cuja repressão pereceram cerca de quinhentos espanhóis. No intuito de ~~preservar~~ evitar a repetição destas rebeliões e preservar uma força de trabalho que os colonos ameaçavam dizimar, a Coroa buscou regulamentar a *encomienda,* através das Ordenanças de Francisco de Alfaro, publicadas em 1611. As Ordenanças não resolveram entretanto o problema; desagradaram tanto aos espanhóis como aos índios.

3

"Os conquistadores logo deixaram de pensar em minas", informa José Merida. A exploração do trabalho indígena visou basicamente ao abastecimento dos colonos tanto na pecuária como na agricultura. O único produto que os colonos comercializavam fora do Paraguai, para outras regiões coloniais, era a erva-mate; porém este produto virtualmente não proporcionava renda monetária (seria como moeda para tro-

cas) e não oferecia nenhum interesse à coroa, por não se destinar ao mercado externo. As fontes históricas são unânimes em afirmar que os colonos viviam em estado de "pobreza".

Com essa precária base econômica, o Paraguai não tinha futuro. Encontrava-se muito à margem da principal rota comercial do sul do continente que enlaçava Buenos Aires com Lima, ao mesmo tempo em que carecia de saída direta para o Atlântico, o que a subordinava a Buenos Aires para quaisquer eventuais conexões com a Europa. Sem metais preciosos ou produtos para o mercado internacional, converteu-se numa sociedade à margem das correntes migratórias oriundas da Espanha. Desde fins do século XVI e durante todo o século XVII, nenhum grupo migratório de significação demandou o Paraguai. Cessada a imigração da Espanha, à medida que envelheciam ou morriam os espanhóis puros, o Paraguai se convertia numa sociedade mestiça. A terceira geração de espanhóis não tinha, em fins do século XVI, mais que uma quarta parte de sangue espanhol.

O Paraguai se constituiu em definitivo, uma das regiões marginais do Império espanhol, inteiramente fora do processo dinâmico e expansivo de Lima, Potosí e Buenos Aires. Abrigava um pequeno núcleo europeu, frustrado e conformado, no coração da América do Sul. A estagnação se agravou no século XVII com a crescente hegemonia de Buenos Aires, a concorrência comercial de Tucumán, a paulatina implantação de um sistema comercial pelos portugueses, a fundação das reduções jesuíticas e a divisão da província, em 1617. Pode dizer-se que o Paraguai nasceu um país arcaico e que sua história parou em fins do século XVI.

Mas, se não interessava economicamente à Coroa, revestia-se entretanto de crucial importância político-estratégica.

Na verdade, a Espanha precisava urgentemente ocupar os vastos territórios de que se considerava senhora pelo Tratado de Tordesilhas (1494). Tinha de defender, por exemplo, a colossal riqueza das minas de Potosí contra a cobiça das demais potências coloniais. Os portugueses, especialmente, não tendo ainda achado ouro ou prata nos seus domínios americanos, alongavam suas vistas para Potosí. Para barrar o acesso à Cidade da Prata, cumpria ocupar e colonizar o vasto território que o Tratado de Tordesilhas estendia até o Atlântico.

O diminuto e solitário grupo de espanhóis — em 1622 havia apenas 4500 espanhóis, entre nativos da Espanha e *criollos* — não podia realizar semelhante empresa; escasseavam à Espanha recursos demográficos para a ocupação e colonização.

A coroa não dispunha, tampouco, de recursos militares para dominar a massa guarani dispersa no território. Em 1597, havia em Assunção apenas 200 "homens que podem pegar em armas". Daí que Hernandarias de Saavedra, governador do Paraguai, tenha feito ver ao rei da Espanha a impossibilidade de dominar militarmente os guaranis. O que convenceu Felipe II de que os guaranis "só podiam ser submetidos pelos ensinamentos do Evangelho" (1608).

Simultaneamente, a colonização da margem oriental do rio Uruguai daria à prata de Potosí uma saída para o Atlântico — mais segura, mais barata e mais rápida que a do Pacífico. Já na metade do século XVI, o governador Irala cogitara de abrir caminho para o Atlântico, partindo de Guaíra, para estabelecer um porto em Santa Catarina. Em 1609, Hernandarias de Saavedra enviou à Coroa plano detalhado para uma rota atlântica da prata: Potosí — Província de Manso — Assunção — rio Uruguai — ilha de Santa Catarina. Argumentava que a nova rota daria "à prata de sua Majestade e particulares... um caminho mais curto e menos trabalhoso do que o que agora se percorre". Esta solução significaria ao mesmo tempo para os colonos de Assunção a ruptura do seu isolamento e sua integração no comércio internacional.

Não havia, portanto, senão uma maneira de ocupar aqueles territórios: colonizá-los com os próprios índios guaranis. Uma vez que isso se não podia fazer pela força, restava apenas submetê-los, como disse Felipe II, "pelos ensinamentos do Evangelho". Isto se faria reunindo-os em pontos estratégicos do território, ou seja, as *reduções* ou *missões,* empresa encomendada à Companhia de Jesus.

Não seriam suficientes, contudo, apenas "as armas do Evangelho nas mãos e na boca", como pretendeu ingenuamente o padre Roque Gonzáles de Santa Cruz. A empresa apenas foi exeqüível porque falava a interesses dos próprios guaranis, na conjuntura histórica criada pela conquista espanhola.

III

OS GUARANIS E AS MISSÕES

1

Os guaranis... Não se deve pensar em um *povo* no sentido moderno do termo, mas em um mosaico étnico que na máxima parte só possuía um elemento comum — a língua guarani.

A identidade da língua não se traduzia, entretanto, em qualquer integração geográfica, econômica ou social; viviam, pelo contrário, em tribos separadas, autônomas e dispersas. Em muitos lugares conviviam com povos que deles se distinguiam notavelmente pela língua e pelos costumes. Nem sempre possuíam a mesma denominação. Os tapes, por exemplo, apresentavam traços físicos e psíquicos, costumes e idioma apenas semelhantes aos dos guaranis, mas se consideravam pertencentes à mesma nação; as denominações diferiam devido ao *habitat*, pois enquanto os tapes viviam nas serras baixas do Tape, os guaranis se irradiavam pelo fértil território de Guaíra.

Exibiam os traços físicos comuns a toda raça ameríndia. Fisicamente bem conformados, cor amarelo-avermelhada puxando para o claro, cabelo liso, cabeça arredondada, cara grande e redonda, boca algo saliente, nariz curto e menos aberto que o de outros ameríndios, pouca altura, mãos e pés pequenos e, de uma maneira geral, robustos.

Sabe-se que ocupavam um território vasto, mas não é fácil determiná-lo. O jesuíta Alonso Barzana afirma que a nação guaranítica se estendia desde o Peru até a serra de Santa Maria, por todo o Brasil e Santa Cruz de la Sierra, ocupando "de extensão mais de mil léguas, embora por umas partes mais e por outras menos". Para o padre Techo, estendiam-se desde o Maranhão até o Paraná, e deste e o Paraguai até o vice-reinado do Peru. O geógrafo espanhol Félix de Azara, que percorreu o Paraguai no século XVIII, diz que, na época da descoberta, povoavam a costa ocidental dos rios da Prata e do Paraná, até chegar aos 29 ou 30 graus de latitude sul, onde se estendiam pela costa oriental do Paraná e do Paraguai, até os 21 graus de latitude, ocupando o território do Brasil, Caiena, etc., até o mar, mas sem passar a ocidente dos ditos rios. A

historiadora argentina Sofia Suárez acha que se derramavam por um vasto espaço geográfico na parte oriental do continente, desde as cabeceiras do alto Paraguai até as ilhas do delta do Paraná, e desde a zona de Assunção até as ilhas do delta do Paraná, e desde a zona de Assunção até a costa do Brasil, pois segundo ela, tanto os tupis do Brasil como os guaranis (primitivamente chamados carios), pertenciam à mesma estirpe; ainda que desligados por completo da zona anterior, seriam também guaranis os famosos chiriguanos de Santa Cruz de la Sierra.

Não há estimativas seguras da população guarani. Félix de Azara compara a nação guarani, pela sua enorme extensão e pelo número incomparável, às nações peruana e mexicana. O historiador espanhol Jośe Merida acha que "a população indígena do Paraguai não foi numerosa como se pensou inicialmente, nem as circunstâncias cooperaram para sua conservação". De todo modo, ressalva Merida, em virtude da conquista "esta população sofreu uma considerável diminuição na primeira metade do século XVIII". Baseado em documentação inédita dos arquivos espanhóis, Merida alvitra que, em 1617, havia nas regiões que constituirão o Paraguai, um total de 143.370 guaranis, entre cristãos e infiéis. Angel Rosenblatt, o mais conceituado investigador da demografia colonial, acha que a população indígena do Paraguai no momento da conquista andaria pelos 250000.

Os guaranis não eram de uma maneira geral apenas caçadores, pescadores e recoletadores, como outros povos indígenas, mas igualmente agricultores. Possuíam na verdade uma arraigada tradição agrícola, o que facilitou o trabalho dos jesuítas; por isso mesmo, não tiveram os padres igual êxito em relação aos índios caçadores do Chaco. De resto, a agricultura guarani permitiu aos espanhóis a soluções do problema da alimentação.

Cultivavam o milho, a mandioca, a batata doce, as favas, os feijões, as abóboras, o algodão, o fumo. Não possuindo animais domésticos, obtinham proteínas apenas através da caça e da pesca, em limitadas quantidades. Processos de trabalho: corte do mato, queimada, cultivo sem remoção dos troncos e afofamento do chão, colheita enquanto o inço não cobrisse as culturas e por fim o abandono do terreno inçado para em outro lugar derrubar mais mato. Preparavam a terra com um rústico instrumento à maneira de arado; logo deixavam a semeadura a cargo das mulheres, entregando-se à caça e à pesca, para voltar por ocasião da colheita. Predominava a cooperação simples. A caça e a recoleção, bem como a exaustão das terras, impunham mudanças de *habitat* a cada seis ou sete meses, o que os tornava seminômades. As bases materiais da existência eram extremamente precárias. Salvo o milho, os feijões e a mandioca, transformáveis em farinha ou beiju, tratava-se de produção altamente perecível. As irre-

gularidades climáticas da região tornavam incertas as colheitas; como regra, a produção era tão escassa que não dava para o ano inteiro.

Cumpre não idealizar, como se tornou moda, as condições de existência dos guaranis antes da conquista. O padre Romero, um dos provinciais jesuítas, traça um quadro dramático:

"Não há ano algum em que estes pobrezinhos naturais não padeçam mil calamidades e desventuras de fome, frio, enfermidades e mortandades de que abundam todas estas pobres terras; causadas sem dúvida do pouco governo e previsão que têm em cuidar de suas comidas, pois só estão preocupados com o dia de hoje, e a ele resumem tudo, sem dar-se pena de que hão de comer no dia de amanhã, fiados de sua indústria de caçar, ou pescar, em que têm depositadas todas suas esperanças, pela destreza que nisso têm. E assim neste exercício gastam todo o ano inteiro dando só alguns dias ao cultivo de suas lavouras, deixando todo o cuidado delas a suas pobres mulheres que são as que semeiam e colhem, andando eles pelos campos, rios e matos, em busca de veados, aves e peixes, com o que passam sua miserável vida expostos sempre a suas inclemências, sem nenhum resguardo ou amparo contra elas. E daqui lhes provêm tantas enfermidades e misérias que continuamente padecem, sem nenhum gênero de alívio, tratamento ou medicina para eles. Não têm alívio algum porque não há quem os console e alegre, quando estão enfermos, antes o pai deixa o filho, o filho ao pai e a mulher ao marido, nem lhes falam uma palavra durante todo o dia, e assim o triste enfermo se vai consumindo de pura melancolia e tristeza sem ajudar-se, nem admitir consolo. Nem menos ainda têm tratamento algum com que possam amenizar seus trabalhos e suas dores. Na casa não o têm, porque o mais rico e afortunado tem por cama uns fios de algodão, ou urtigas da terra, feitos redes, em que estão sempre de boca para cima sem poder estender os pés, nem virar-se de um lado para outro. Outros que não conseguem tanto fazem umas como grades de paus muito ralos, e nelas poẽm uma esteira feita de canas, e estas não as fazem de sorte que se possam estender, e estar com algumas comodidades nelas, se não que muito estreitos, e tão curtas que se quisessem estender há de ter os pés de fora desta triste e desventurada cama. Outros e os mais têm o duro solo por única cama, e quatro tições por cobertor. Aqui estão com a desventura que se possa imaginar, muito comidos de insetos e cheios de chagas, e nos puros ossos, quase impossibilitados de poder curar. A comida é do mesmo jaez, a ordinária é um triste vinho que fazem de milho mascado e cozido em um pouco de água; e esta é a suma satisfação, e o que mais apetecem, ou uns poucos feijões cozidos com mera água sem outros temperos ou espécies, e quando querem variar é com uma farinha que fazem de raízes propositalmente apodrecidas, que só o mau cheiro que têm nos afugenta dela. Passam melhor quando colhem alguma caça de veados, ou perdizes, que é a mais comum; mas isso o cozinham de sorte que mais é para tormento de sãos que para tratamento de enfermos; porque assim como a trazem do mato a

poẽm no fogo e mal assada a comem sem outro molho ou condimento. A suma satisfação que lhes apetece quando estão melhor é um pouco de sal, que comem assim a secas, e sem mesclar com outro qualquer manjar. Nem tampouco têm nenhum remédio que os possa ajudar a curar, antes tudo o que fazem é totalmente contrário à saúde, e mais rapidamente os ajuda a morrer que a curar...''.

Deixando de lado as observações etnocentristas, os fatos citados testemunham um baixíssimo nível de vida. A expectativa de vida era curta e enorme a mortandade infantil. Grandes fomes e pestes dizimavam a população. O apelo à antropofagia era inevitável.

Esta sociedade comunista primitiva não estava isenta de diferenciações sociais. Os caciques gozavam de certos direitos sobre seus súditos, que deviam semear e cultivar suas terras, bem como entregar-lhes os filhos quando solicitassem. A poligamia estava reservada aos caciques, dado que o grosso dos homens da tribo não podia manter várias esposas. O índio, de todo modo, podia abandonar a aldeia e se integrar em outra. Sociedades sem clases, não conheciam qualquer tipo de vida política.

3

A conquista espanhola precipitou esta estagnada formação social numa crise dramática.

A estagnação produtiva dos guaranis antes da conquista provinha de uma série de fatores analisados com grande acuidade por Inácio Schmitz. O atraso técnico impedia-os de obter maior rendimento da terra, através do amanho, da rotação de culturas, da correção de acidez e da adubação, como o fizeram outros povos neolíticos do Velho e do Novo Mundo. O atraso do processo produtivo é que tornava pobres as terras. Nas palavras de Schimitz, ''não possuíam tecnologia suficiente para colonizar outras áreas próximas, como a floresta hidrófila da Serra do Mar, as matas de araucárias, ou os campos da campanha''. Obstava além disso à expansão territorial a resistência dos povos circunvizinhos. Estes povos, por sua vez, realizavam razias nas terras dos guaranis para pilhar seus produtos agrícolas. No momento em que chegam os jesuítas, ''o guarani enfrenta um estrangulamento em termos de terreno de ocupação, havendo guerras permanentes com os seus vizinhos da Campanha e do Planalto'' e ainda ''dificuldades até de reproduzir o seu padrão inicial de povoamento porque os recursos eram cada vez menos proporcionais ao número de habitantes'' (Schimitz).

Grupos guaranis julgaram que através de uma aliança com os espanhóis podiam enfrentar estes problemas, notadamente os da alimentação e da resistência aos índios inimigos, submetendo-se por isso espontaneamente à *encomienda*. Para o conjunto da massa guarani, a conquista agravou o problema da falta de terras, dado que os

espanhóis se apossaram de porções consideráveis. A *mita* submeteu milhares de guaranis a uma completa servidão. Não bastasse isso, sobreveio a ameaça da escravização pura e simples às mãos dos paulistas. Inicialmente, foi o bandeirismo marítimo dos vicentinos que penetravam até o Jacuí para "resgatar" índios em troca de panos, chapéus, etc. Os índios "feiticeiros" praticavam este tráfico, surgindo assim o sistema mercantil dos *mus*. De resto, a ideologia guarani se apresentava como obstáculo a mudanças. O "feiticeiro", expressão desta ideologia, opunha-se a quaisquer mudanças ma estrutura econômica que pudessem ameaçar sua dominação. O tráfico de escravos índios correspondia a um esforço destes chefes para preservar a estrutura mediante a exportação dos excedentes demográficos. Seguiram-se as bandeiras terrestres que atacavam e escravizavam grandes massas de índios, primeiro em Guaíra e depois na margem oriental do Uruguai.

As reduções se lhes afiguraram como uma solução para todos estes problemas.

Primeiro: o sistema produtivo preconizado pelos padres configurava um extraordinário salto tecnológico — enxada, arado, adubação, irrigação, rotação de culturas, produção de sementes, etc. e, no geral, uma economia planificada. Segundo: ao se tornarem súditos da Coroa, subtraíam-se à *encomienda* e recebiam proteção contra os paulistas preadores de escravos. Os guaranis negociaram estas duas condições com a Coroa através dos jesuítas. Um memorando jesuíta dirigido ao Conselho das Índias, a propósito das tentativas de remover certo número de famílias para Buenos Aires, assinalou que "isso constituiria uma violação da promessa, exigida pelos índios como condição indispensável para o estabelecimento das reduções, que nenhum deles seria obrigado a trabalhar para os espanhóis". De resto, há sobre isso sem-número de testemunhos. O pagamento do tributo ao rei da Espanha foi pleiteado pelos próprios guaranis para assumirem a condição de súditos, a salvo da *encomienda* e defendidos contra os paulistas. Explica-se desta forma que os próprios guaranis despachassem emissários para exortar os padres a irem reduzi-los. Não fora isso, nenhuma eloqüência catequista alcançaria êxito; os índios queriam de fato ser "reduzidos".

Claro, pois, que os guaranis não representaram um papel passivo na colonização jesuítica. Não aceitavam irrestritamente tudo o que os padres decidiam; estes, por sua vez, cuidavam de não tomar decisões ou assumir práticas que pudessem desagradar os guaranis. Tanto entre as autoridades como entre os padres, havia o interesse e o medo de evitar sublevações.

Impõe-se concluir que se a criação das missões correspondeu a interesses da Coroa, correspondeu por igual a interesses dos próprios guaranis, ainda que se tratasse de interesses de diversa natureza. Resta indagar qual o interesse dos padres jesuítas na realização desta gigantesca e sacrificada empresa.

IV

OS JESUÍTAS É AS MISSÕES

1

Na massa imensa de documentos que produziram sobre as missões guaranis — ânuas, memoriais, cartas, etc. — os jesuítas abordam exclusivamente dois temas: a evangelização e a defesa dos índios, contra tudo e contra todos — os colonos espanhóis, os bandeirantes, a própria Coroa. Não há uma declaração ou uma palavra que possa de qualquer forma ser considerada como um discurso social, assim como não há nenhuma crítica à ordem estabelecida, a colonial ou a européia. Mais ainda, em nenhum momento adotam uma posição política, em qualquer assunto que não diga respeito diretamente aos guaranis.

Deve-se indagar, no entanto, se o evangelismo e o humanitarismo não representavam a máscara ideológica de um projeto social. A indagação é tanto mais pertinente quanto que as mentalidades pré-capitalistas eram incapazes de articular um discurso declaradamente social e político, recorrendo ao discurso religioso para fundamentar o projeto social.

Desde logo, interessa examinar, pelo menos sucintamente, as características da Companhia de Jesus.

Fundada em 1538 e aprovada dois anos depois, tinha como estatuto básico as **Constituições:** todos devem trabalhar naquilo que lhes for indicado, em benefício da comunidade; todos por um e um por todos; o produto do trabalho se distribui em comum; não há assuntos particulares nem interesses separados, nem posses privadas, porque todos os direitos se perdem na comunidade. Tratava-se, em suma, do comunismo cristão das organizações monásticas medievais. À diferença, porém, dessas ordens religiosas, a Companhia de Jesus não se vota a uma existência de reclusão e isolamento do mundo. Ela se propõe como um aparelho de resistência sistemática contra o protestantismo e como órgão fiel do Papado, à base do princípio da unidade e da autoridade. Dessa forma, converter-se-á no braço direito do Papado e numa milícia ativa que há de sustar e rechaçar o protestantismo, desde o sopé dos Alpes até as margens do Báltico. O protestantismo expressava a ideologia do capitalismo ascendente; o catolicismo, comandado pela Papa, expressava a ideologia feudal.

A Companhia de Jesus se apresentava como uma ordem nova e diferente em inúmeros outros aspectos. Ao passo que as demais ordens possuíam terras, servos e privilégios, ou seja, integravam a ordem feudal, a Companhia de Jesus não tinha compromisso com tais instituições. Não integrava nenhum dos estamentos feudais da Igreja Católica. Ao mesmo tempo, sua ideologia Contra-Reforma - leia-se anticapitalista — convertia-a na prática em defensora do feudalismo. Dessa forma, desempenhará um papel reacionário na Europa.

Na América, os jesuítas se integrarão na ordem colonial, manifestando apenas discrepâncias adjetivas que se traduzem em conflitos mais ou menos vivos com os colonos.

Em 1568, são enviados ao Peru os primeiros jesuítas e daí eles se irradiam para o rio da Prata e o Paraguai. Possuem enormes latifúndios, exploram o trabalho de escravos negros e se valem da *mita*; acumulam grandes riquezas e praticam o contrabando. Na metade da década de 1620, os colégios jesuítas do Prata possuíam cerca de 150 escravos negros; só o de Córdoba tinha entre 50 e 70 negros; o colégio de Assunção tinha 30 escravos negros; no colégio de Buenos Aires, para 6 jesuítas, havia 30 escravos negros; em Santa Fé, 4 jesuítas tinham a seu serviço 13 escravos negros. Entre 1716 e 1733, os jesuítas compram escravos negros do "asiento" inglês. Proibido o "asiento" — guerra entre Espanha e Inglaterra em 1739 — os jesuítas prestam ajuda aos ingleses na introdução clandestina de negros que são internados nas províncias do Rio da Prata. O Historiador sueco Magnus Mörner, em seu livro **Atividades Econômicas e Políticas dos Jesuítas no Rio da Prata,** comprova exuberantemente estes fatos.

Como se vê, os jesuítas foram no Império Espanhol, como de resto no Império Português, hostis à escravização de índios, mas adeptos da escravidão negra. O que na verdade correspondia a interesses importantes dos colonialismos ibéricos: a escravidão de índios podia interessar aos colonos (escravos índios custavam 1/5 dos escravos negros), mas não interessava ao colonialismo e às coroas ibéricas. Para o mercantilismo europeu, o negro extraído da África desempenhava o papel de moeda compradora das matérias primas coloniais, tornando dispensável o desembolso de moeda metálica; para as coroas ibéricas, o tráfico produzia rendimentos fiscais de importância considerável. A resistência ao serviço pessoal dos índios, por parte dos jesuítas, coincidia com interesses do colonialismo. Os próprios jesuítas, em decorrência dessa posição, viam-se obrigados a apelar para o braço do escravo negro. Como bem assinala Mörner, "sua atitude a respeito do serviço pessoal os tornava extremamente dependentes dos escravos negros para o trabalho em seus colégios".

Sucede que, nas reduções guaranis, os jesuítas organizaram uma sociedade igualitária que faz pensar nas concepções comunistas cristãs. Para investigar se os padres missioneiros adotavam tais concepções, cumpre saber em que consistiam elas. Em duas obras se podem colher elementos sobre o comunismo cristão: **História do Socialismo e das Lutas Sociais,** de Max Beer, e **Les Origines du Comunisme,** de Gérard Walter.

2

As primeiras comunidades cristãs logo após o martírio de Jesus se compunham quase exclusivamente de judeus proletários, que viviam num sistema inspirado no ideal comunista. Os progressos do cristianismo, que se propunha como religião universal, traduziam-se numa crescente heterogeneidade da sua composição social: cristãos ricos e cristãos pobres, cristãos proprietários e cristãos proletários. À raiz disso, o cristianismo se desdobrou em duas ideologias — uma conservadora e outra comunista. Partidário de uma sociedade de classes, São Paulo será o ideólogo do cristianismo conservador. O comunismo cristão se inspirará em Tiago: "... todos os ricos acumulam tesouros roubando os salários dos operários que lavram os campos; e a queixa dos espoliados chegou aos ouvidos de Deus". Ao longo da Idade Média, essas posições serão defendidas por inúmeros doutrinários. Nos três primeiros séculos que se seguem à morte de Jesus, as idéias comunistas ainda gozam de influência, mas perdem terreno progressivamente.

No final do século IV, o Cristianismo se converte em Religião do Estado e a hierarquia cristã abandona o ideal comunista: "Limita-se apenas a discutir os dogmas e os artigos de fé. As massas ficam silenciosas. Doravante só falam os teólogos" (Max Beer). A Igreja se faz possuidora de enormes latifúndios e dezenas de milhares de servos. Impõe-se, portanto, a idéia de uma sociedade dividida em classes. Os doutores da Igreja justificam e consagram o princípio da desigualdade. Isto não se faz, entretanto, sem uma grande flexibilidade e sutileza que assegurarão a vitalidade e a estabilidade da Igreja: "A Igreja soube assimilar a democracia e a aristocracia, o comunismo e o subjetivismo, o pacificismo e o militarismo, o progresso e a reação" (Gérard Walter).

Assim, pois, as concepções comunistas não desaparecem, nem são repudiadas expressamente pela Igreja. A hierarquia católica reinterpreta o comunismo cristão de acordo com os interesses feudais. Prevalecem considerações de ordem moral e religiosa; a luta será contra o egoísmo e o mal. Max Beer: "Na Idade Média, o comunismo pode ser definido como uma luta em prol da justiça social, baseada essencialmente na religião e na moral". As virtudes da probreza e do sacrifício pessoal são exaltadas. O importante é a felicidade espiritual, não a material. Os que mantêm fidelidade ao comunismo cristão primitivo refugiam-se na vida monástica ou se tornam hereges. Para Max Beer, os monges são "os utopistas dos Tempos Modernos: como não podem ou não querem lutar contra o poder estabelecido, afastam-se da sociedade para fundar colônias comunistas" (os monastérios). Os hereges, contudo, "são comparáveis aos revolucionários modernos (comunistas), porque, como eles, declaram guerra ao regime existente e, sem medir sacrifício, lutam pelas suas convicções".

Os horrores sociais do capitalismo mercantil revigoram os ideais comunistas, o que se traduz em inúmeras obras, duas das quais mais conhecidas: a **Utopia,** de Tomás Morus, e a **Cidade do Sol,** de Tomás Campanella. Não cabe expor aqui o projeto social destas duas obras, bastando dizer que concebiam uma sociedade igualitária inspirada no comunismo dos primeiros cristãos. Estas propostas traduziam obscuras necessidades e aspirações coletivas. Exerceram influência em amplos setores da Igreja e

não é de crer que os jesuítas, particularmente os missionários do Paraguai, permanecessem insensíveis a elas, tanto mais que, na sua máxima parte, eram homens saídos das classes populares. Trata-se de hipótese altamente plausível, mas não há, na verdade, qualquer prova.

3

Ao que tudo indica, nas reduções guaranis as coisas se passaram mais ou menos da maneira seguinte.

Os objetivos da Coroa (ocupar espaços vazios) e os dos padres (ganhar os guaranis para o cristianismo), não seriam realizáveis através dos processos colonialistas habituais. Havia que assimilar o arraigado coletivismo dos guaranis; a menos disso, o projeto seria inexeqüível. Dessa forma. o coletivismo das reduções traduziu uma exigência das massas guaranis. Elas é que conquistaram os padres, não os padres a elas. Os jesuítas serão, por isso, uma coisa na Europa e na Colônia, e outra coisa muito diferente nas reduções.

Aos olhos da Coroa, representavam o elemento humano e religioso ideal para a empresa. Consituíam uma elite internacional, dotada de cultura consideravelmente superior à dos funcionários da Coroa e dos colonos. Recomendavam-se pelo seu despreendimento, sua organização e sua disciplina, em contraste com o resto do clero; demais, os padres seculares apenas se interessavam pelas comunidades que podiam pagar bem.

O que é certo, todavia, é que os padres não tiveram nas missões guaranis outros interesses que o religioso e o humanitário. Não se pôde ainda provar que hajam tirado proveito material das missões; os homens da Companhia cumpriam a preceito o voto de pobreza. Nem nenhum documento autoriza a versão de que expedissem grandes riquezas para a sede da ordem na Europa, até porque, como se verá, o sistema econômico das missões não produzia excedente que possibilitasse tal operação. Não se poderia tampouco atribuir-lhes intuitos nacionalistas ou patrióticos. A maioria dos missionários se compunha de europeus não-espanhóis: portugueses, franceses, italianos, belgas, alemães, escoceses, irlandeses.

Honrados, despreendidos e cultos, num mundo colonial feito de corrupção, sordidez e ignorância, representaram o melhor material humano que àqueles tempos a Europa exportou para o Novo Mundo. Possuíam o estofo de que são feitos os revolucionários e, na verdade, até onde o consentiram as limitações históricas,conduziram-se até determinado momento como revolucionários. Desmentiram concreta e eloqüentemente a abusão colonialista de que os índios seriam incapazes para a vida sedentária e formas superiores de civilização, argumento usado para escravizá-los ou exterminá-los. Numa réplica a um colonialismo fundado no latifúndio e na escravidão, criaram comunidades livres, fraternais e igualitárias, sem usar outras armas que a compreensão e a persuasão, em contraste com a maciça e inumana violência que marcou o empreendimento colonial. Qualquer que tenha sido seu papel na Europa, aparecem por um momento no Paraguai como os porta-estandartes do humanismo e da civilização.

CHEFE CHARRUA

V

FUNDAÇÃO E EXPANSÃO TERRITORIAL DA FORMAÇÃO SOCIAL MISSIONEIRA

1

O primeiro passo consistiu na criação da província jesuítica do Paraguai, ou **Paracuaria,** tendo como superior o padre Diego de Torres, que chegou em 1607 a Assunção à frente de doze missionários.

Dois anos depois (30/1/1609), Felipe III declarou em Real Cédula sua vontade absoluta de que a conquista dos índios do Paraguai se efetuasse somente com a palavra da persuasão, salvo se fizessem guerra aos espanhóis. No ano seguinte, os padres fundaram as duas primeiras reduções: Loreto e Santo Inácio Míni, em Guaíra, na bacia dos rios Paranapanema até a foz do Iguaçú; e Santo Inácio Guaçu, na região compreendida nas bacias dos rios Paraná e Uruguai.

Os índios pleiteavam garantias formais de que não seriam submetidos à *encomienda.* Felipe II enviou como visitador a d. Francisco de Alfaro, que promulgou em 1611 as **Ordenanças,** compostas de 85 artigos, destacando-se os seguintes: não mais se poderiam encomendar índios sob a forma de serviço pessoal; os que já possuíssem índios encomendados poderiam tirar-lhes cada ano apenas um mês de serviço, à condição de lhes pagarem emolumentos o resto do ano; os índios não poderiam, em hipótese nenhuma, ser obrigados, por quem quer que fosse, a sair de suas casas; organizar-se-iam povoações indígenas sob autoridades indígenas. Sancionadas pelo rei, as **Ordenanças** foram mais tarde incorporadas à **Recopilação das Índias.** Ao longo do tempo, adotaram-se outras medidas destinadas a definir a condição jurídica dos guaranis. Em 1631, numa ordenança ratificada pelo Conselho das Índias, a audiência declarou que os índios não somente ficavam isentos da *encomienda,* como, também, em tudo dependeriam diretamente da Coroa, sem ingerência dos governadores. Em 1639, uma bula de Urbano VII, **Commissum Nobis,** cominou a pena de excomunhão a todos que tomassem, comprassem, vendessem ou possuíssem escravos índios, fossem estes cristãos

ou não. Mais tarde, os guaranis pleitearam e obtiveram o direito de pagar ao rei, como os colonos espanhóis, um tributo que os colocava na situação de súditos.

Os padres fundavam as reduções mediante "licença" do governador, "em nome de Sua Majestade" e para "glória de Deus e de Sua Majestade". A partir do momento da concessão da licença, ficavam as reduções "debaixo do amparo e proteção do Rei Nosso Senhor". O governador dava aos padres, "em nome de Sua Majestade, ampla faculdade e poder sem limitação alguma para que façam e fundem todas as reduções que puderem e ponham nelas os caciques de justiça que lhes parecerem em nome de Sua Majestade e meu, dando-lhe varas e toda a autoridade que julgarem conveniente". Ainda mais, o governador lhes dava "faculdade e licença para que em nome de Sua Majestade e meu tomem posse das ditas províncias"

As reduções se multiplicaram com assombrosa rapidez: num período de 24 anos, nada menos de 38.

Situaram-se em posições eminentemente estratégicas. Assim, por exemplo, as de Guaíra e Itatim objetivam a erguer um antemural à temida expansão portuguesa em direção a Potosi. A ameaça provinha dos "portugueses de São Paulo" ou simplesmente "paulistas", batizados mais tarde pela historiografia brasileira como "bandeirantes". Nada há que prove esta intenção por parte dos paulistas, mas claro está que, limpada de índios a região, ficaria franqueado o acesso a Potosi. O objetivo direto e declarado dos bandeirantes consistia em caçar índios para vendê-los como escravos em São Paulo, no Rio e na Bahia, pois o suprimento de escravos negros sofrera uma queda brusca e violenta, primeiro pela perda das feitorias da costa ocidental da África em proveito de outras nações européias e, mais tarde, pela conquista holandesa em Angola.

Após algumas pequenas incursões que aparentemente visavam a um reconhecimento da região, os paulistas organizaram em 1628 uma bandeira composta de 900 brancos bem armados e municiados, e 2200 índios armados de arco e flecha. Penetraram em Guaíra, em 1629, e durante 4 meses caçaram índios, destruindo 12 das 14 reduções. Segundo o Padre Francisco Vásquez, provincial jesuíta, o passivo foi em Guaíra de 200 mil índios, entre mortos e escravizados; trata-se, porém, de cifra manifestamente exagerada, pois isso corresponderia à quase totalidade da população guarani. A cifra mais provável é de 50 mil. Os padres reuniram 7 mil índios que se haviam embrenhado nas selvas, a que se juntaram 5 mil remancescentes de Loreto e Santo Inácio Míni, totalizando 12000 índios. Decidiram evacuá-los do Guaíra num êxodo marcado pela tragédia. No salto do Guaíra (Sete Quedas), a correnteza estraçalhou as canoas, tornando necessário abrir caminho pela selva, carregando aos ombros os mantimentos, as roupas, as armas, etc. Andaram 25 léguas pelas selvas; dos 12000 migrantes, cerca de 2.000 sucumbiram à fome ou à peste, outros 6000 mil debandaram e só 4000 chegaram ao ponto em que foram instalados, sobre o eixo do Alto Uruguai.

Em 1632, os bandeirantes atacaram e destruíram três reduções em Itatim, mas os jesuítas, chefiados pelo corajoso e tenaz padre Van Stuerck, lograram conservar o distrito.

2

As 16 reduções fundadas à margem esquerda do rio Uruguai, nas bacias dos rios Ibicuí, Ijuí e Jacuí, constituíam uma presa tentadora para os paulistas.

Em 1636, apareceu em Jesus-Maria uma bandeira de 150 portugueses e 1500 tupis comandados por Antônio Raposo Tavares. Os padres, de acordo com o governador de Buenos Aires, haviam resolvido opor resistência armada. Dois jesuítas com experiência militar conduziram para o Tape armas e munições, adestraram os índios e ergueram fortes paliçadas à roda da redução, defendida ainda por uma valada. Às 8 horas do dia 2 de dezembro, Raposo Tavares enviou uma carta dizendo que "vinha procurar comida para seu exército, que eles o recebessem em paz". A população da redução se compunha de 1600 índios, mas no momento só havia 200 com suas mulheres e filhos — os outros se encontravam ausentes em suas lides no mato e no campo. Subestimando o número de paulistas, os padres resolveram resistir.

Durou cinco horas o combate. Conta o padre Ruiz de Montoya na **Conquista Espiritual** que os paulistas "brandiam espadas, machadinhas e alfanges que derribavam cabeças, truncavam braços, desjarretavam pernas, atravessavam corpos". Atearam fogo à igreja em que se haviam refugiado mulheres e crianças; para salvar-lhes a vida, os padres se renderam à discrição, o que não impediu que os paulistas os capturassem e matassem.

Os paulistas atacaram em seguida outras reduções. Permaneceram na região quatro meses e levaram 20000 escravos.

Em 1637, novas incursões paulistas nas reduções orientais do Uruguai espalharam o terror e a desolação. A partir de 1637, os índios iniciaram um êxodo para a margem ocidental do Uruguai, a despeito dos esforços dos padres para que ficassem. Não seria senão em 1682, 45 anos depois, que esses guaranis regressariam às suas terras.

Em 1639, uma bandeira comandada por Fernão Dias Pais Leme avançou em direção às reduções a oeste do Jacuí. Assolou diversas aldeias e cativou 2000 índios. Os padres e os índios, entretanto, haviam sido prevenidos do avanço da bandeira e se tinham preparado.

Um exército organizado pelo padre Diogo de Alfaro e comandado por Nicolau Nenguiru atacou e desbaratou a bandeira, libertando os índios escravizados. O padre Alfaro morreu de um tiro na cabeça, mas morreram também 4 paulistas. Dezessete paulistas, entre os quais o próprio Fernão Dias Pais Leme, foram capturados e levados para Assunção.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

Esta vitória dos missioneiros foi possibilitada pelas armas de fogo que a Coroa resolvera finalmente fornecer-lhes.

3

Em meados de 1641, o padre Francisco Diaz Taño, de passagem pelo Rio, soube que os paulistas se preparavam para dar de novo sobre as reduções. Regressando a Buenos Aires, pediu e obteve ajuda.

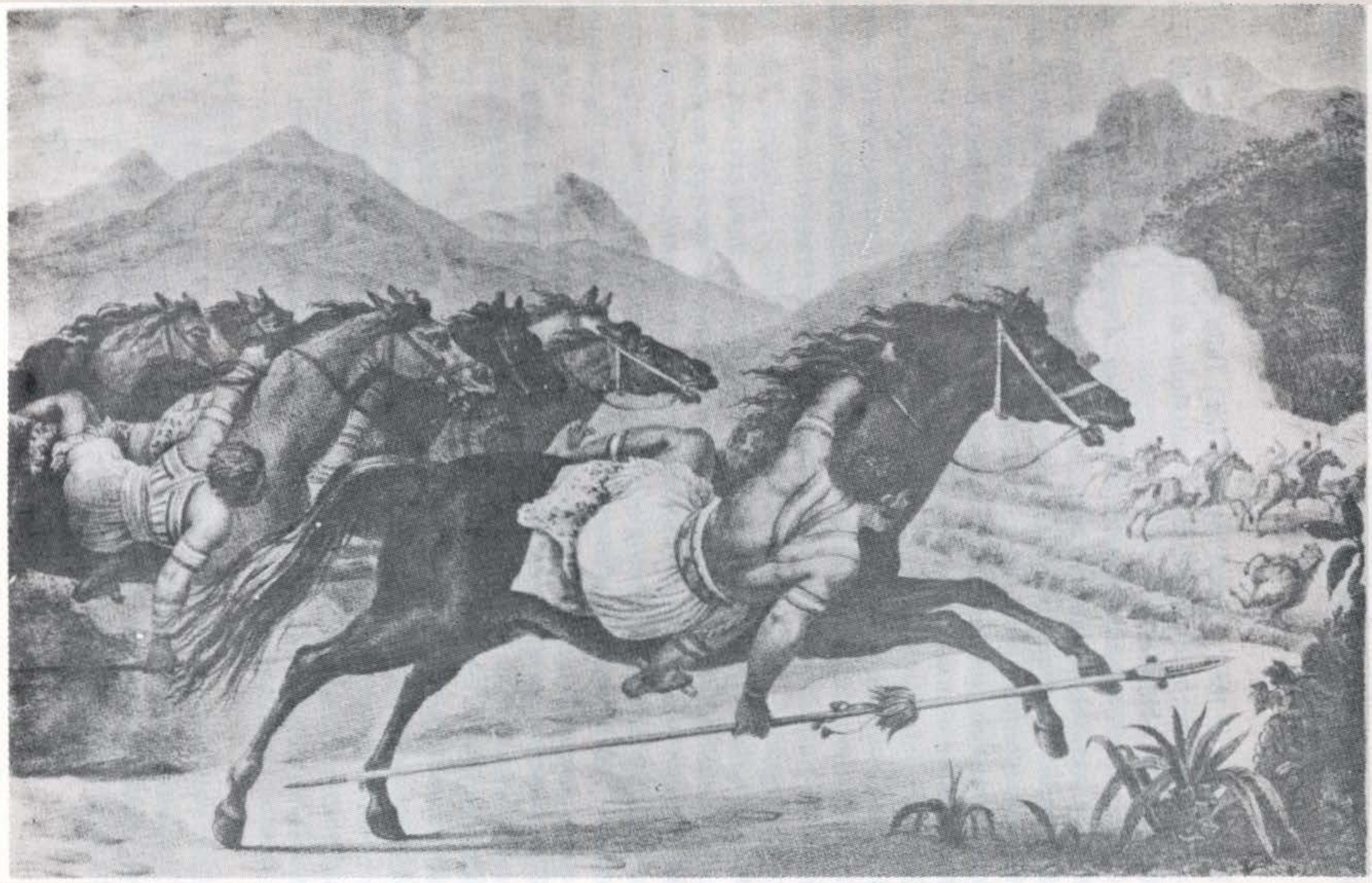
Organizou-se um exército forte de 4 mil índios, dos quais mais de 300 com arcabuzes, sob o comando de Inácio Abiaru, capitão - general dos índios, e assistência militar do irmão Domingos Torres. Os missioneiros fabricaram peças de artilharia de bambu gigante (taquaraçu) retouvado de couro; dispunham de 300 bocas de fogo. A bandeira, comandada por Jerônimo Pedroso, compunha-se de 500 a 600 mamelucos (''portugueses'', dizem os documentos jesuíticos).

A bandeira chegou à margem direita do rio Uruguai, onde acampou, dezembro de 1640. Em janeiro, dia 8, os índios tomaram a iniciativa, em número de 2000, sob o comando de Inácio Abiaru e assistência do velho e experimentado Nicolau Nenguiru. Localizaram a paliçada paulista e a atacaram, em número já então de 3000, a 12 de março. Dia seguinte, Pedroso mandou carta, entre humilde e arrogante. Não viera para capturar índios das reduções, pois ''o muito gentio que havia por este rio'', já o remetera para São Paulo. Queria notícias dos prisioneiros da expedição anterior, ''carregados de filhos e filhas, hoje em grande desamparo, clamando e pedindo justiça contra vossas paternidades''. Acusava os índios de o haverem atacado ''sem razão nem cristandade''; ''não temos intenção de fazer mal aos cristãos'' e pediu, ''por caridade'', que os ouvisse em confissão e lhes rezasse missa por ser quaresma.

Como única resposta, os guaranis destroçaram a bandeira. Em debandada, os paulistas tomaram o rumo de São Paulo. Sofreram baixas de 120 brancos e número incalculável de tupis.

Esta foi a batalha de Mobororé — nome de um afluente do Uruguai, em cujas proximidades se travou. Sua importância foi crucial. Pôs fim à caça e ao tráfico de índios no sul do continente. Dessa forma, o ano de 1641 marca o início de uma nova fase na Formação Social Guarani. O medo, a morte e a fome haviam até então dominado a vida nas reduções. Seguir-se-ia a fase da consolidação e expansão.

42



CARGA DE CAVALARIA GUAICURU

VI

A FORMAÇÃO SOCIAL MISSIONEIRA

1

Uma revolução no sentido amplo da palavra — tal o significado do sistema missioneiro para os guaranis.

Desde logo, nada mais revolucionário que sua rápida sedentarização nas reduções.

A redução constituía uma unidade urbano-rural rigorosamente planejada. Compreendia uma área de trinta ou quarenta léguas, mais ou menos, segundo o número de habitantes e a qualidade das terras. Estipulou-se que o local da povoação devia medir no mínimo 100 hectares de terreno plano, algo elevado e aberto para o sul, de onde sopravam os ventos refrescantes; devia possuir abundância de águas e de matos, bem como ficar longe dos pântanos. A distância entre uma redução e outra não podia normalmente ultrapassar de três léguas espanholas (15 km); excepcionalmente, a distância máxima podia chegar a dez léguas. Esta proximidade visava a facilitar as comunicações e a defesa.

Na determinação de todos os fatores — recomendava o padre Torres — os índios "darão o melhor parecer".

O planejamento urbano das reduções, por sua vez, correspondia em parte a uma diretriz geral fixada pela Coroa. Ela aplicou às colônias um modelo altamente racionalizado, distinto das cidades européias, produto de longa evolução. Os colonizadores desembarcavam, trazendo instruções oficiais precisas sobre os requisitos de sua fundação e o plano retangular com suas ruas cortadas em ângulo reto. Segundo o historiador espanhol Pablo Macera, seguia-se nisso "o desenho dos acampamentos romanos e de algumas utopias urbanistas do Renascimento". Ao passo, entretanto, que os colonos espanhóis se preocuparam em estabelecer apenas algumas cidades, mediando entre elas grandes distâncias, os missionários aprofundaram o processo de urbanização, não apenas através de um maior número de povoações, como também da concentração de quase toda a população nos limites urbanos.

Apresentavam estas povoações o aspecto uniforme de um urbanismo geométrico e ruas como que traçadas a régua. No centro, uma grande praça quadrada; frente à praça, no lugar mais destacado, a igreja; ao lado desta, o colégio ou resistência dos padres; na mesma linha, o cemitério, o asilo-orfanato, as oficinas artesanais, os celeiros coletivos; ainda à frente da praça, uma casa que servia de cabildo, a prisão, o hospital, a farmácia.

Nos demais três lados da praça, erguiam-se as casas dos índios, dispostas em quadras paralelas e separadas por ruas espaçosas que se cortavam em noventa graus, desembocando na praça. Todas as quadras tinham a mesma extensão. Havia um limite para o número de quadras de cada povoação; atingido este limite, fundava-se nova redução. Os bairros congregavam índios de uma mesma tribo, cada uma com seu cacique.

No começo, as casas dos índios se constituíam de choças feitas de madeiras, troncos de árvores, esteiras e estacas, revestido tudo de argamassa de barro e capim; a porta era a única abertura. Com o tempo, construíram-se casas sólidas e cômodas, de adobe, tijolos e até pedra, cobertas de telhas. As casas, todas absolutamente iguais, não passavam em rigor de quartos de cinco metros por seis dispostos em continuação uns aos outros — um quarto para cada família. Tenha-se em conta que as casas dos colonos espanhóis não eram mais confortáveis, ainda tratando-se de pessoas de posses.

Após as casas, já fora dos limites urbanos, vinha a zona dos terrenos concedidos às famílias para suas culturas particulares.

Mais além, as fábricas ou manufaturas que pela sua amplitude requeressem maior espaço; as olarias, os fornos de fundição de ferro, os curtumes, os matadouros, os moinhos d'água e vento, as fábricas de carros e carroças, as fábricas de armas e pólvora, os secadores de erva-mate, os banheiros, as lavanderias, as instalações hidráulicas para irrigação das lavouras.

A seguir, as lavouras da comunidade: algodoais, ervais, canaviais, etc. Depois, os potreiros de gado vacum, cavalos, mulas, etc. Às margens dos rios, pequenos estaleiros para a construção de embarcações de pequeno calado.

Afora as reduções, havia as capelas, geralmente nas estâncias — uma pequena construção em que o padre periodicamente rezava a missa para os posteiros. Muitas dessas capelas deram origem e nome a cidades gaúchas: São Pedro, São Vicente, São Francisco de Assis, São Luís, Tupanciretã, São Jerônimo, São Tiago, Santa Maria, etc.

Cada redução formava, pois, uma unidade mais ou menos autosuficiente. Salvo no caso das estâncias, não havia separação entre cidade e campo. Os que trabalhavam na terra moravam no centro urbano; tinham uma existência coletiva, não ficando submetidos ao isolamento a que está condenado o camponês. Talvez se possa dizer que isto visava a manter a massa indígena sob controle, mas é inegável que concretizava a solução de um dos mais sérios problemas humanos — o da separação entre a cida-

de e o campo. A unidade entre a cidade e o campo figurou sempre entre os projetos dos socialistas, desde os crítico-utópicos até os marxistas.

2

O sistema configurou por igual uma revolução econômica, na medida em que os índios passaram de uma economia neolítica itinerante para uma economia sedentária de alto nível técnico.

Para começar, mudança radical na divisão da produção social. Afora os produtos tradicionais — mandioca, milho, tabaco — incorporaram-se novos produtos agrícolas: algodão, açúcar, cânhamo, trigo. Esta produção se desenvolveu de forma planificada, através de novas relações técnicas de produção em que os agentes da produção passaram a exercer um controle ou domínio consideravelmente maior sobre os meios de trabalho em particular e o processo de trabalho em geral. O historiador Arthur Rabuske publicou no livro **Padre Antônio Sepp, SJ — O Gênio das Reduções Guaranis** um texto intitulado "Algumas instruções relativas ao governo das Reduções em suas fábricas, sementeiras, estâncias e outras", que desvenda o caráter quase científico assumido não apenas pela agricultura, como, também, por outras produções.

Tal o caso, por exemplo, da produção extrativista, destacadamente a erva-mate. O uso desta erva ("Ilex Paraguaienses") originou-se do costume dos médicos-feiticeiros de a sorverem ritualmente, em diagnósticos e adivinhações. A Igreja, por isso, puniu seu uso com excomunhão e o governo colonial a proibiu. Mas um bispo e um governador "viciados" desde a infância levantaram a proibição. Medrava unicamente no Paraguai, sendo seu principal **habitat** a Serra de Maracaju, 500 km ao norte de Assunção.

Uma vez que os guaranis tinham de vencer grandes distâncias para extrair a erva-mate, os padres se empenharam em criar um processo de cultivo artificial. O problema consistia nas mudas e sementes, que não cresciam sem tratamento especial, então desconhecido. Inicialmente, houve uma solução empírica. Os padres notaram que as sementes que germinavam haviam passado pelo tubo digestivo dos pássaros. Fez-se uma experiência: dava-se de comer aos meninos uma sopa na qual se colocavam sementes da erva; o excremento fazia a erva germinar. Mais tarde, criou-se um processo de multiplicação das sementes. Arnaldo Bruxel, que dá estas informações, acredita que somente depois de 1730 este processo tenha sido largamente utilizado. O mesmo Bruxel atesta que "o preparo da erva-mate era, essencialmente, o mesmo de hoje em dia". Os missioneiros produziam a melhjor erva-mate, a **caamini** (erva miúda), muito mais forte e durável que a **caa-ibira** (erva de pau, não peneirada), única que os espanhóis eram capazes de produzir. A erva missioneira custava o dobro e se exportava para Bue-

nos Aires, Santa Fé, Chile e Peru. Aí por 1750, só os Sete Povos possuíam uns 700 mil pés de erva-mate, 100 pés por família.

Os guaranis desconheciam a pecuária, maior ou menor, o que resultava numa alimentação pobre em proteínas. Os padres Masseta e Cataldino, fundadores de Guaíra, introduziram o gado nas reduções. Destruídas as de Guaíra pelos paulistas, os missioneiros se refugiaram em outra região, o que ocasionou um aumento da população e conseqüentemente das necessidades alimentares. Os padres compraram um rebanho em Corrientes. Ao fugirem da margem oriental para a ocidental do Uruguai devido às arremetidas dos paulistas, os missioneiros abandonaram seu gado — pouco mais de 10 mil cabeças — e este gado caminhou em direção às pastagens da campanha gaúcha e uruguaia, onde se multiplicou prodigiosamente à lei da natureza e formou as chamadas Vacarias do Mar. No ano de 1677, os missioneiros passaram a extrair gado destas vacarias. Através de um processo judicial, provaram que tal gado lhes pertencia, mas isso não impediu que espanhóis e portugueses o pilhassem. À vista disso, os missioneiros iniciaram uma nova vacaria nos campos do planalto meridional, cercados por florestas e pelos taludes dos Aparados da Serra — as Vacarias dos Pinhais. Cada redução contribuiu com certo número de cabeças. À diferença das Vacarias do Mar, na qual a multiplicação se fez à lei da natureza, nas Vacarias dos Pinhais a criação foi intencional e planejada.

As vacarias se situavam a distância considerável das reduções. Os missioneiros conduziam, pois, este gado para as estâncias e aí o confinavam. Na verdade, os missioneiros foram os primeiros a confinar o gado e produzi-lo mediante o trabalho social. A pequena distância da povoação, havia as invernadas, para as quais se conduzia anualmente certa quantidade de gado.

Planificada e organizada segundo as necessidades, a produção manufatureira conheceu um progresso notável. Havia em cada redução trinta ou quarenta oficinas manufatureiras, em que trabalhavam ferreiros, tecelões, chapeleiros, curtidores, carpinteiros, oleiros, escultores, pintores, etc. Esta produção assumiu em alguns casos um caráter altamente especializado e avançado. Havia, assim, uma indústria tipográfica, em que os índios esculpiam os tipos e gravavam os clichês; uma indústria editorial, que produziu obras como **La diferencia entre lo Temporal y lo Eterno**, de Eusébio Nieremberg, em tradução guarani, o livro mais bem impresso da época colonial espanhola; astronômica, dirigida pelo padre Boaventura Suárez, que construiu telescópios e relógios astronômicos, em que só as lentes foram importadas da Europa.

3

Como em todas formações pré-industriais, a força de trabalho desempenhava papel dominante no processo da produção.

Os problemas da força de trabalho missioneira se relacionavam, em primeiro lugar, com a demografia, que tinha como característica não apenas um crescimento lento, como também, às vezes, um decréscimo. Não há cifras seguras sobre a população missioneira, mas as que se seguem parecem as mais plausíveis: 1617 — 28.714; 1657 — 36.147; 1680 — de 60 a 70 mil; 1702 — 89.501; 1707 — 100 mil; 1716 — 121.000; 1731 — 138.934; 1733 — 126.389; 1735 — 108.228; 1736 — 102.721; 1738 — 90.287; 1740 — 73.910. Ocorreu, como se vê, num período de 9 anos (1731/40), um declínio da população de mais ou menos 45%, conseqüência de uma peste de varíola. Havia, entretanto, outras causas que contribuíram para a diminuição da população ou uso de toda a força de trabalho potencial. Num período de 98 anos, os Povos fizeram 41 prestações à Coroa — prestações de guerra e de trabalho. O governo de Buenos Aires mobilizou um total de 38798 índios e o do Paraguai 6993 índios, num total de 45791. Independentemente dos gastos que isso impunha às reduções, ocorria o desvio dessa massa humana do trabalho produtivo. O padre Bernardo Nusdorffer, superior das missões do Paraná e do Uruguai, depois de ressaltar que os índios mobilizados para tais serviços eram os mais robustos fisicamente, escreveu: "E em todas as ausências consideráveis, que fazem, nem atendem, nem podem atender a suas casas e lavouras; e assim eles, mulheres e filhos, ficam sem o preciso sustento para manter-se; de onde se originam as fomes e as pestes, com que se destroem... ademais de que nestas ausências, que fazem os índios de seus Povos, morrem, perdem-se e fogem não poucos, ficando viúvas muitas índias, e muitas moças e rapazes órfãos... a isso acresce, que com a liberdade de soldados, e com os espíritos marciais, que se lhes infundem, voltam não poucos índios com maus ressábios e menos humildes, e assim se os repreendendo, fogem sem remédio, para viver com mais liberdade na fragosidade dos muitos matos que há nessas terras".

Mais ainda: séculos de subnutrição haviam tornado esta força de trabalho pouco dotada de resistência física. Pois, como dizia o padre José Cardiel: "... os índios e em especial as mulheres são de uma natureza e complexão muito débil e para pouco; se se os sobrecarrega e aperta, logo ficam doentes". Este fato, não a abundância do produto social, é que explica a curtíssima jornada de trabalho — entre 4 e 6 horas por dia, num máximo de cinco dias por semana. Esta, também, a razão pela qual deviam trabalhar até mesmo as crianças, desde os sete anos.

Os dramáticos esforços dos padres no sentido de aprimorar os meios e os processos de trabalho provinham destas limitações quantitativas da força de trabalho. Obedeciam, também, ao propósito de aumentar a produtividade, os certames, as competições e os trabalhos em grupo, organizados pelos padres. Uma vez, porém, que numa economia não-industrial a força de trabalho ocupava um papel dominante no processo de trabalho, havia limitações rígidas e insuperáveis ao crescimento da produção. Não há que exagerar, pois, nem a prosperidade das reduções, nem a quantidade do excedente.

4

Não havia desocupados ou parasitas nas reduções. Todos os habitantes participavam direta ou indiretamente do processo de produção de bens materiais como agentes da produção.

Apareciam como produtores diretos, ou seja, agentes da produção em contato direto com a matéria-prima: na agricultura — homens, mulheres e crianças de mais de 7 anos; no extrativismo — homens; nas manufaturas, homens, mulheres e crianças; na pecuária — homens. O número de produtores não-diretos era diminuto. As funções de organização, vigilância e controle, a distintos níveis do processo de trabalho — de resto, funções imprescindíveis em qualquer sociedade onde haja divisão técnica do trabalho — cabiam principalmente aos padres e secundariamente a capatazes.

Os padres encontravam dificuldade para vencer certas características culturais dos guaranis, oriundas de um comunismo primitivo. Desabafava o padre José Cardiel: "Estes índios... são tão desidiosos e faltos de providência no necessário para a vida, que a menos de os aguilhoar e vigiar continuamente o padre — que como se refere cuida de tudo como pai de família — não se consegue deles ainda o mais necessário... é mister uma rigorosa viligância sobre eles".

Em 1735, havia nos Povos 75 sacerdotes e 5 irmãos coadjutores. De todo modo, os próprios padres proviam à sua subsistência, como produtores diretos. Numa **Instrução**, recomendava o padre Torres: "Nisto e nem no sustento de Vossas Reverências lhes sejam (aos índios) de qualquer peso ou carga... façam Vossas Reverências para si uma chácara e horta de todos os legumes possíveis, e criem para si galinhas e porcos, tanto para o sustento próprio e os serviçais, bem como para os pobres, e transeuntes". Vale a pena, para desfazer versões de que os padres se apropriavam de parte do excedente, transcrever extensamente outro trecho da **Instrução:**

"Procure-se, com sumo cuidado, não ser embaraçosos e nem molestos aos índios, especialmente com respeito às nossas próprias coisas. Não se lhes peça o que quer que seja, a não ser em casos extremos, e neste caso pagando-o. Pela administração de sacramentos e para fazer enterros por ora não se peça nada de forma nenhuma. Se mais tarde for conveniente fazê-lo, então se coloque o resultado em depósito à parte ou se reparta sem mais entre os pobres. Menos ainda aceite-se algo por missas rezadas... Nosso sustento e vestuário se proverá primeiro com o que houver de dar Sua Majestade, sob cujo governo se coloquem os índios que se converterem ou reduzirem. E, em primeiro lugar, o Superior tenha cuidado de disto avisar a tempo o Procurador Geral em Buenos Aires, para ser-lhe notório em que aplicar a esmola em foco. Segundo,

procurem fazer chácara de milho e legumes, pagando muito bons salários aos índios e esforçando-se para que isto aconteça sem peso para eles''.

Durante muito tempo os padres se viram obrigados a conduzir o arado e manejar a pá.

Em quase todas as atividades, prevalecia o processo de cooperação complexa, principalmente na agricultura.

A estrutura econômica tinha por base a propriedade social de todos os meios de produção. O padre provincial fazia a doação das terras a uma redução, em nome do rei, que depois a homologava. A doação se fazia ao corregedor ou cacique principal, que a recebia ''em nome dos demais índios''. Tratava-se de propriedade alodial, já que, como se lê nos instrumentos respectivos, a redução podia ''vendê-las, ou fazer o que quiser delas para os efeitos que lhe forem de mais conveniência, como dono, e senhor legítimo''. Este fato sublinha o caráter iníquo da decisão da coroa espanhola de ceder a Portugal as terras dos Sete Povos, em desrespeito ao direito de propriedade.

Havia, entretanto, terras de propriedade comum a todos os Povos. As Vacarias do Mar foram em 1679 declaradas propriedade comum dos Trinta Povos. As estâncias pertenciam somente a um Povo, mas há notícia de estâncias pertencentes a dois ou três Povos. Os ervais pertenciam ao conjunto dos Povos e eram administrados pela administração geral das reduções.

Pleitos em torno da propriedade e posse de estâncias e ervais acusam a existência de contradições entre Povos. Um dos mais encarniçados destes pleitos ocorreu entre as reduções de Conceição e São Xavier, em torno da propriedade de terras de criação e ervais, em fins do século XVII. Foi assim que Tomás Potira, cacique principal e corregedor de São Xavier, pediu fosse assegurada à sua redução a propriedade de determinadas terras, ''porque de tê-las em comunhão com os índios dos demais Povos circunvizinhos era ocasião de desgostos e discórdias entre eles''. O Juiz de Pleitos da ordem organizou um processo, ouviu testemunhas e recolheu documentos, decidindo afinal em favor da redução que tinha a posse e não da que tinha o título. Em 1698, estalou um pleito entre São Luís e São Miguel em torno da posse de gado. Este chegava das vacarias extremamente magro, devendo por isso permanecer muito tempo, às vezes dois ou três anos, na estância ou invernada do Povo, para engorde. O padre Francisco de Avendano, de São Luís, acusou os de São Miguel de haverem penetrado na estância daquela e daí subtraído 20 mil vacas. Os de São Miguel, em troca, diziam tratar-se de vacas que haviam trazido da Vacaria e que se tinham desgarrado. Houve troca de insultos entre os padres das reduções. O padre Francisco Avendano acusou o padre Antônio Ximenes, de São Luís, de ''defraudar a outro Povo''. As relações entre as reduções não eram, como se vê, invariavelmente idílicas.

As terras estavam submetidas a dois tipos de posse. **Tupambaé**, ''posse de Deus'', eram as terras em que os índios trabalhavam coletivamente, alguns dias da semana,

salvo no caso dos ervais e das estâncias, em que o trabalho era permanente; depositavam-se os produtos nos silos e armazéns públicos. **Amambaé** era um pequeno lote dado em usufruto a uma família, para que provesse o necessário à sua subsistência. Todos os meios de trabalho pertenciam à redução — arados, enxadas, sementes, bois, devendo os usufrutuários devolvê-los em bom estado.

As casas constituíam propriedade da redução, que as entregava em usufruto aos casais. Entendia-se que não havia necessidade de herança, dado que, ao casar, os filhos recebiam sua própria casa. As construções, reparações, demolições ou reconstruções eram executadas pela equipe de construtores — pedreiros, carpinteiros, telheiros, etc. Somente havia propriedade privada dos objetos de uso pessoal: redes de dormir, panelas de cerâmica, arcos e flechas, animais de estimação, bem como tudo que fosse por eles fabricado e legitimamente adquirido.

5

Uma formação social se caracteriza pelo modo como o produto social é repartido entre os diferentes membros da sociedade.

Nas reduções, antes de dividido entre os habitantes, sofria as seguintes deduções: a) produto destinado à reposição dos meios de produção gastos ou consumidos; b) produto destinado à expansão da produção; c) produto reservado para emergências; d) produto destinado a cobrir os custos de administração; e) produto destinado a suprir as necessidades comuns: escolas, saúde, igrejas, festividades, etc.; f) produto destinado ao intercâmbio entre as reduções, ou entre estas e as cidades coloniais; g) produto destinado ao pagamento dos tributos régios.

O excedente se distribuía entre os habitantes. Cada família recebia diariamente sua ração diária de carne ou erva-mate; a comunidade dava a roupa, os utensílios domésticos. Mensalmente entregava-se aos chefes de bairro a quantidade de grãos necessária a todas as famílias, conforme o número dos seus membros. Tudo isso saía do **tupambaé.**

Trabalhassem ou não, os habitantes tinham direito aos meios de subsistência, caso dos velhos, doentes e crianças de menos de 7 anos. Não havia maior pecado que a ociosidade. Mas a coerção da comunidade para obrigar o indivíduo a trabalhar não se exercia sob forma econômica, privando-o dos meios de subsistência. Numa primeira fase, a coerção assumia forma ideológica, como a privação do direito à missa ou à comunhão. O ocioso que não cultivava seu **amambaé** devia trabalhar no **tupambaé.** Se necessário, a coerção podia assumir forma jurídico-institucional, através de penas que podiam chegar ao açoite e ao cárcere.

Dado que produzia sobretudo para a subsistência, a economia missioneira se revestia de caráter marcantemente natural. Não havia troca de valores, entre habitantes, ou entre estes e a comunidade. Não havia o que trocar, pois a distribuição procedida pela comunidade, proprietária de todos os meios de produção, excluía a necessidade. Logicamente, não circulava a moeda.

Havia trocas entre reduções, para suprir insuficiências oriundas de fatores naturais. Em algumas, as terras se prestavam mais à agricultura, em outras à pecuária. Dessa forma, trocava-se o excedente, operação realizada pela comunidade como um todo, através do cabildo. Valores-de-uso se convertiam em valores-de-troca. Este intercâmbio não assumia caráter mercantil. O valor dos produtos era determinado pela quantidade de trabalho necessário para realizá-los. Os cabildos tabelavam periodicamente o valor dos produtos; estes podiam ser trocados abaixo, mas nunca acima do valor tabelado. Se a safra de uma redução fracassava, por inundação, seca ou qualquer outro motivo, as demais estavam obrigadas a provê-la do que faltava, em alimentos, manufaturas, etc.

As reduções, no conjunto, não eram tampouco auto-suficientes. Precisavam importar, quer das cidades espanholas, quer da Europa : sal, aço, cobre, ferro, ferramentas, tesouras, anzóis, alfaias para as igrejas, etc. Para tanto, exportavam. O principal produto de exportação era representado pela erva-mate (80%); afora isso, um pouco de açúcar, algodão, tabaco, etc. Por exigência dos colonos espanhóis, a quantidade de erva-mate missioneira colocada nos mercados coloniais se limitava a 12 mil arrobas anuais. A abundância de gado e couro em Buenos Aires excluía a possibilidade de sua exportação pelas reduções. Estas não exportavam, portanto, para o mercado internacional. Dois padres procuradores, nas cidades coloniais, colocavam a erva-mate e adquiriam os artigos de que necessitavam as reduções. Este intercâmbio mantido pelas reduções se caracterizava como intercâmbio mercantil simples. Neste tipo de intercâmbio, o produtor direto, não satisfazendo todas suas necessidades, vende o excedente da sua produção no mercado para poder adquirir aquilo que lhe falta; ou seja, o que adquire se destina ao consumo, não à acumulação de capital.

6

A estrutura familiar tinha como base a família monogâmica, punindo-se severamente o adultério. Casava-se cedo: o noivo, aos 17 anos; a noiva, aos 15 anos. O casamento dependia dos pais, mas a palavra final cabia ao padre; todos tinham obrigação de casar. O casal recebia da comunidade casa, roupa e mantimentos, contribuindo apenas com os utensílios domésticos, como redes de dormir, arcos e flechas, etc.

As proles eram pouco numerosas — não mais que 3 ou 4 filhos. Estes permaneciam sob a autoridade dos pais até os cinco anos de idade; após isso, passavam a viver debaixo da autoridade de alcaides especiais, uns para os meninos e outros mais velhos para as meninas, que se encarregavam de alimentá-los, vigiá-los, guiá-los e torná-los socialmente úteis de acordo com suas aptidões.

As comunidades missioneiras gozavam de autonomia, mas não de soberania. Padres e índios reconheciam a soberania do rei de Espanha, representado pelo governador do Paraguai ou do Rio da Prata.

O tributo pago pelas comunidades expressava a submissão à autoridade régia. A Coroa se contentava com o pagamento do tributo de um escudo, em sinal de vassalagem, mas devido unicamente pelos homens de 18 a 50 anos. Em 1684, a Coroa dispôs que os índios missioneiros deixariam de pagar o tributo após os quarenta anos de idade e durante os primeiros trinta anos de sua conversão e incorporação às missões. À altura de 1737, não chegava a 20% o número de missioneiros que efetivamente pagavam o tributo, destinado na maior parte à "limosna" que a Coroa dava aos padres, o que era uma forma indireta de revertê-la indiretamente à própria redução.

A estrutura dos cabildos refletia a situação de dependência política. Esses órgãos exerciam poderes executivos, legislativos e judiciários, porém apenas em matéria de interesse local. Chefiava-os o corregedor nomeado pelo governador mediante proposta do padre e dos caciques. Os demais membros do cabildo — um tenente-corregedor, dois alcaides urbanos, dois alcaides de irmandades, um alferes-real, um escrivão e os alguazis — eram anualmente eleitos pela comunidade, mediante proposta do padre. Havia em cada redução vários caciques, conforme o número de tribos, cabendo-lhe executar os decretos do cabildo.

Havia também em toda missão um exército não-profissional — a milícia, composta de homens válidos reunidos em um corpo de infantaria e um de cavalaria. A formação social missioneira chegou a possuir um exército de 20 mil homens. Constituíram uma força militar de notável eficácia a serviço da Coroa. Assinala o historiador argentino Ernesto Palácio que "os exércitos guaranis foram a força militar melhor organizada e aguerrida de todo o Rio da Prata a que se teve de recorrer em todos os casos de perigo". A Coroa apelou para o auxílio das milícias missioneiras em um sem-número de casos. Contra os portugueses: 3.300 guaranis em 1680 e 4.000 em 1705 desceram o rio Paraná para atacar Colônia do Sacramento. Contra os índios "bárbaros" ou "infiéis": em 1673, defenderam a cidade de Corrientes contra um ataque de índios fronteiriços; em 1702, cerca de 2 mil guaranis levaram a guerra aos guenoas que, confederados aos portugueses, se tinham apoderado da redução de Japeju; em 1707, defenderam as reduções do Uruguai contra ataques dos iarós, charruas e guenoas. Contra as revoltas dos índios encomendados: assim, por exemplo, a de 1661, em que os chefes foram enforcados. Contra os espanhóis sublevados em Assunção: a Coroa mobilizou cerca de 10 mil guaranis para reprimir os colonos espanhóis chefiados por Anteqüera que reivindicavam o direito do "povo comum" de eleger o governador (1721/35).

A justiça se ocupava de matéria social e criminal, dado que a inexistência de propriedade privada excluía os litígios civis; competia ao corregedor e aos alcaides, prevalecendo entretanto o parecer do padre.

Vigorava a legislação criminal espanhola, que previa penas de açoite, prisão e morte. A aplicação dos açoites se fazia na praça pública, em número máximo de 80. Nas prisões, os réus usavam grilhões ou ficavam imobilizados no cepo. A execução da pena de morte dependia de sanção do governador, que invariavelmente a comutava em prisão perpétua, da qual o réu era afinal indultado na primeira visita pastoral do bispo. Seja como for, raramente se registravam delitos contra a pessoa, sobretudo os de sangue.

A vontade punitiva da comunidade tinha por alvo principal os crimes anti-sociais: a ociosidade contumaz, a destruição de meios de produção, o consumo imoderado e abusivo, a embriaguez habitual. No livro sobre o padre Antônio Sepp, Arthur Rabuske descreve um típico crime anti-social. Foi o caso que, chegada a época da preparação das terras, o missionário deu a cada casal de índios um arado e um boi para trabalhar no lote familiar. Inspecionando o trabalho, constatou que nada se fizera, dando ao mesmo tempo pela falta do arado e dos bois. Os índios haviam simplesmente carneado a rês e se banqueteado com suculento assado. Para evitar a repetição do fato em prejuízo de toda a comunidade, os índios foram condenados a receber certo número de açoites. Na verdade, de uma maneira geral, os castigos consistiam mais que tudo na humilhação pública. Descrevendo a punição de três delinqüentes graves, diz um documento que "se castigaram com estrondo e publicidade, embora com castigo de poucos açoites, mas com publicidade, passeio e presença dos Povos próximos, e publicando sua maldade pela voz do pregoeiro e cercados de soldados dando-lhes em algumas esquinas do Povo alguns cinco ou seis açoites".

É corrente acusar os padres missioneiros de haverem despojado os guaranis da sua cultura. Se a língua é um dos elementos da cultura, então se pode dizer que, pelo contrário, eles a preservaram e aprimoraram. Antes das reduções, o guarani assumia as mais variadas formas dialetais entre as diferentes tribos. Os padres unificaram, sistematizaram e racionalizaram a língua. Elaboraram gramáticas. Não se falava outra língua nas reduções que não fosse o guarani; o espanhol apenas era conhecido por uns poucos caciques que o falavam nas relações com as autoridades e os colonos.

As artes floresceram, entre elas a arquitetura. As primeiras igrejas missioneiras tinham paredes de taipa e eram cobertas de palha; não passavam de palhoças, divididas ao meio, servindo de capela e moradia dos padres. Mais tarde, construíram-se enormes galpões de pau-a-pique. Posteriormente, apareceram os arquitetos, como os irmãos Bartolomeu Cardenosa, Domingos Torres, José Brasanelli, João Primoli, Antônio Forcada, entre outros. Ergueram-se igrejas magníficas, como as de São Miguel, São Borja, Itapua, Loreto, Santana, São Xavier, Jesus, São Luís, Santo Inácio Guaçu, Santa Rosa.

Não é este o lugar para descrever minuciosamente tais obras arquitetônicas; algumas ruínas dão testemunho de seu esplendor. De resto, há copiosa e interessante bibliografia sobre o barroco missioneiro.

Registra-se uma rica produção escultórica e pictórica. Cada colégio possuía uma oficina onde trabalhavam os pintores e os santeiros. G. Furlong calcula em duas mil imagens a produção escultórica missioneira entre 1610 e 1767, nas 30 reduções. Presume-se que existiram cerca de mil produções de escultura somente nos Sete Povos. Raros os artistas indígenas que passaram à posteridade: Gabriel Quiri, fundidor; João Iapari, Tomás Ticara e Inácio Paica, este o mais conhecido, gravador. Prevalecia nas esculturas indígenas o anonimato, expressão do coletivismo missioneiro. Outra expressão deste coletivismo era a produção artística em equipes, observando Armindo Trevisan que "era considerada normal a execução mista", isto é, a produção de uma estátua a várias mãos; torna-se, pois, necessário supor que muitas imagens foram realizadas conjuntamente pelos missionários e pelos índios.

As opiniões dos críticos sobre a escultura missioneira são contraditórias. Na sua maioria, menoscabam seu valor artístico. Para Robert Avé-Lallemant, são "todas sem valor artístico, dignas de atenção somente sob o ponto de vista histórico". Augusto Meyer destaca a pobreza do legado e aponta a ausência de rasgos originais na quase totalidade das imagens. Carlos Galvão Krebs ressalta a fraqueza técnica das estátuas missioneiras, em especial o "descaso dos tereutas indígenas nas execução das mãos e nas roupagens" e conclui afirmando só haver conhecido "uma dúzia de imagens apreciáveis". Athos Damasceno Ferreira é de opinião que "nas artes, como de resto em todo e qualquer ramo de atividade, o gentio não demonstrou de nenhuma modo, durante o prolongado período de dominação da Companhia de Jesus, a menor originalidade", e considera essa estatuária algo "canhestro, ingênuo e mal acabado". Aurélio Porto, numa perspectiva histórica, percebeu o significado da evolução artística dos guaranis no regime missioneiro: "De uma cerimônia tosca e pobre que revela o atraso de sua cultura, passa, mais tarde, o índio das missões, sob a inspiração artística dos jesuítas, a lavrar essas admiráveis peças, cuja cinzeladura marca o apogeu da civilização jesuítico-colonial". Por sua vez, Fernan Félix de Amador fala numa "vigorosa escola regional de escultura religiosa-realista, capaz de rivalizar com a metropolitana de Montanês e Alonso del Cano".

As opiniões defavoráveis provêm de autores que refletem a renitente hostilidade da historiografia oficial gaúcha à experiência missioneira. Serão talvez competentes como críticos de arte, mas no mínimo lhes falta perspectiva histórica para compreender o que aquela arte significou como progresso dos índios, num lapso de tempo muito curto. Segundo: a argüição de falta de originalidade pode ser feita, de uma maneira geral, ao grosso da produção artística colonial. Por último: a civilização dos estancieiros que conquistaram as terras missioneiras jamais produziu fosse o que fosse.

A ideologia católico-cristã desempenhava um papel dominante na Formação Social Missioneira, como de resto em todas as formações sociais pré-capitalistas. Esta ideologia, não coerção estatal, cimentava a coesão social.

Ideologia teórica, ou seja, consciente, reflexiva e sistematizada, à diferença da primitiva ideologia indígena, prestava-se bem ao intuito de unificação da massa indígena e ao desenvolvimento de uma sociedade planificada nos mínimos detalhes. O ecumenismo católico-cristão, por outro lado, permitia superar as diferenças tribais, alimentadas e preservadas pela ideologia primitiva dos guaranis.

Não é de estranhar, à vista disso tudo, que os padres pussessem tanto empenho na doutrinação religiosa. Nenhum índio deixava de receber instrução religiosa. As crianças recitavam, duas vezes ao dia, o catecismo com perguntas e respostas; diariamente, explicava-se a doutrina cristã, assistida por muitos adultos; era obrigatória a assistência diária à missa, antes do trabalho; todos os domingos e dias santos, havia sermão, repetido e explicado aos índios depois da missa por caciques; ao entardecer, rezava-se o rosário; de dia e à noite, havia cantos religiosos em idioma guarani. As grandes igrejas e a suntuosidade dos seus interiores visavam a reforçar o poder desta ideologia.

Uma das suas conseqüências funestas consistiu em que os índios não desenvolveram uma consciência autônoma. Sua consciência era profundamente dependente dos padres. Por isso, quando estes os abandonaram, quedaram perplexos e desorientados, incapazes de organizar uma resistência eficaz contra a destrutiva arremetida luso-espanhola.

VII

QUE TIPO DE SOCIALISMO?

1

Interrompa-se neste ponto a narrativa para discutir teoricamente a questão do tipo de formação social configurado pelas missões guaranis. O título do livro a denomina **socialismo.** A questão que aqui se coloca é esta: que espécie de socialismo seria este?

Socialismo é palavra moderna, cunhada pelos socialistas crítico-utópicos da metade do século passado. Babeuf (1760-1797) e seus discípulos se denominavam **comunistas** e aspiravam a construir uma sociedade **comunista.** Afirma Kropotkin que a cruel repressão desencadeada contra os babevistas levou os adeptos de uma sociedade igualitária a adotarem o termo **socialismo.** Marx e Engels denominaram seu famoso manifesto de **Manifesto Comunista**, mas no corpo do texto empregam invariavelmente o termo **socialismo.** Engels escreveu mais tarde que "quando apareceu não pudemos denominá-lo **Manifesto Socialista**". Queriam distinguir-se dos diferentes grupos socialistas que então pululavam na Europa. Doutrinariamente, entretanto, **socialismo** e **comunismo** possuem idêntica significação. Como adverte Giordano Bruno Tasca, não se deve "confundir a acepção do vocábulo **comunista,** empregado no Manifesto de Marx e Engels, com a pertencente ao atual Partido Comunista". Hoje os partidos se denominam **comunistas** ou **socialistas** porque preconizam táticas diferentes para chegar à sociedade igualitária. O corpo doutrinário, no entanto, é o mesmo.

Não há entre os socialistas crítico-utópicos — Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Victor Considérant, Constantin Pecqueur, Robert Owen, Étienne Cabet — e os socialistas científicos — Karl Marx e Friederich Engels — discordância quanto à concepção da futura sociedade igualitária. Para os socialistas crítico-utópicos, o objetivo podia ser alcançado através da propaganda, do exemplo e da persuasão; os próprios capitalistas seriam convencidos a renunciar à propriedade privada dos meios de produção para torná-la social. Os marxistas consideravam isso utópico, sustentando que ape-

nas a tomada do poder pelos trabalhadores, numa luta contra a burguesia, permitiria construir uma sociedade igualitária. Marx considerava "positivas" as teses dos socialistas crítico-utópicos na sua crítica à sociedade burguesa. Apenas impugnava a tática, pois, conciliando os interesses, embotava a luta de classes. O método preconizado afigurava-se-lhe utópico; daí que tenha chamado tais socialistas de **crítico-utópicos.**

2

Na sua essência, o socialismo concebe uma sociedade sem classes — uma sociedade sem explorados e exploradores, possuidores e despossuídos, opressores e oprimidos. O sistema terá como base a propriedade social dos meios de produção, ao invés da propriedade privada, como sucede no capitalismo e antes sucedera em outras sociedades, como a feudal ou a escravista. A propriedade e a gestão comuns dos meios de produção, todavia, apenas por si não configuram um sistema socialista. Marx, por exemplo, fala nas comunidades indianas do seu tempo, em que a terra e todos os meios de produção eram comuns, como comuns eram a gestão e a distribuição do produto social. A maior parte do produto se destinava imediatamente ao próprio consumo da comunidade, motivo por que não constituía mercadoria. Havia contudo um excedente que se transformava em mercadoria, ou seja, uma porção entregue ao Estado, em proveito de uma aristocracia. Tratava-se, pois, de uma sociedade de classes, dividida entre exploradores e explorados; como se vê, não basta a propriedade coletiva dos meios de produção para que haja socialismo.

O sistema socialista se define ainda como aquele em que são comuns, não apenas a propriedade e gestão dos meios de produção — terras, ferramentas de trabalho, minas, fábricas, bancos, etc. — mas também a apropriação e distribuição do produto social.

Semelhante sistema pressupõe economia centralizada e cientificamente planejada, bem como forças de produção altamente desenvolvidas. O planejamento econômico poria cobro à anarquia da produção capitalista e o alto desenvolvimento econômico permitiria uma abundância que libertaria o homem da necessidade. Nesta fase superior e avançada, seria possível adotar o princípio: "De cada um segundo sua capacidade, a cada um segundo suas necessidades". Nas palavras famosas de Engels: "Os homens, donos por fim de sua própria existência social, se convertem em donos da natureza, donos de si mesmos, em homens livres. Em suma, uma sociedade em que nenhum setor vive da exploração de outro setor; as relações sociais de produção são relações de colaboração recíproca".

3

É importante apreciar a questão do Estado na doutrina socialista.

O Estado é sobredeterminado por uma função política que visa a assegurar a dominação de uma classe sobre outra. Uma vez que na sociedade socialista não existiriam classes, não existiria tampouco Estado. Este não seria contudo um componente funcional necessário de qualquer sistema social; só seria um componente numa sociedade dividida em classes. Mas o Estado não possui nos sistemas de exploração uma função exclusiva de dominação política. Exerce simultaneamente uma função técnico-administrativa. Engels: "Em toda parte subjaz ao poder político uma função social; e o poder político nunca subsistiu senão quando cumpriu uma função social". Marta Karnecker: "O Estado como conjunto de instituições e normas está destinado a regulamentar o funcionamento da sociedade de tal maneira que este permite a constante reprodução das condições econômicas, ideológicas e jurídico-políticas que assegurem uma reprodução das relações de dominação de uma classe sobre as demais". Na sociedade socialista, "**não há ninguém a reprimir,** ninguém no sentido de classe, no sentido de uma luta sistemática contra determinada parte da população" (Lênin).

Numa sociedade socialista, portanto, desapareceria a necessidade da função política do Estado. Não desapareceria, porém, a necessidade de uma organização com funções técnico-administrativas. Uma administração dirigiria a economia; as funções públicas perderiam seu caráter político, tornando-se simples funções administrativas, chamadas a velar pelos verdadeiros interesses sociais. Noutras palavras, segundo Engels, haveria uma organização, órgão da vontade do povo, destinada a desempenhar funções sociais: estradas, água, luz, etc. Haveria eleições, mas èlas perderiam seu caráter político. Estabelecer-se-ia a verdadeira democracia. Os tribunais existiriam unicamente para resolver problemas pessoais, que não desapareceriam.

Seriam suprimidas as diferenças entre a cidade e o campo, maldição que sempre acossou as civilizações. Cada comunidade socialista seria uma fusão da cidade e do campo. Não teria cada uma delas mais que 1.500 a 3 mil habitantes. As grandes cidades seriam fragmentadas; as fábricas, dispersadas pelo campo; haveria nas comunidades uma combinação de indústria e agricultura. Robert Owen planejou detalhadamente as cidades socialistas, recebendo apoio expresso e entusiástico de Marx, que de resto foi o primeiro a denunciar a poluição das grandes cidades. Charles Fourier idealizou os falanstérios, unidades de produção e consumo formadas por 1.500 a 2 mil famílias. O falanstério seria uma cooperativa cujos membros participariam como acionários ou co-proprietários.

Criar-se-ia uma forma superior de família; desde os dois anos, as crianças iriam à escola; haveria internatos comunais, para tornar sociais a criação e a educação; união livre, mas não promíscua.

Suprimir-se-ia o trabalho doméstico da mulher; as tarefas do lar constituiriam uma "indústria pública"; as cozinhas seriam públicas. Morariam todos em grandes construções, em condições igualitárias. Fourier, antes de qualquer outro, preocupou-se com emancipação da mulher: "O grau de emancipação da mulher é a bússola natural que permite medir a emancipação geral". O dinheiro desapareceria, por supérfluo.

4

Salta aos olhos que, nas suas linhas básicas, a estrutura econômica da Formação Social Missioneira apresentava os elementos da sociedade socialista: propriedade, gestão e apropriação comuns.

Argüi-se, no entanto, que por trás desta fachada socialista, escondiam-se mecanismos sutis de apropriação do excedente do trabalho dos indígenas. Sempre se afirmou — afirmavam-no os colonos espanhóis e o afirmam ainda hoje alguns historiadores — que a Companhia de Jesus, através do intercâmbio, apropriava-se de quantidades consideráveis do excedente. Quanto a isso, porém, não apenas não há provas, como sequer indícios. De mais a mais, o excedente produzido por aquela economia orientada fundamentalmente para a subsistência mostrava-se extremamente diminuto. A fome grassava com freqüência e não havia possibilidade de extrair riquezas do trabalho indígena.

Sustenta-se, ainda, que os índios estavam submetidos a prestações de trabalho, de dinheiro e de serviço militar, configuradoras, segundo uns, de relações feudais (Manuel Maurício de Albuquerque) ou de um modo de produção despótico-aldeão (Juan Carlos Caravaglia).

Os missioneiros faziam de fato prestações de trabalho. Em 1652, reedificaram a igreja de Santa Lúcia, destruída por índios "infiéis". Entre este ano e o de 1671, três contingentes de índios foram desbastar os matos que cercavam a cidade de Assunção e facilitava os ataques dos índios saqueadores. Em 1658, transportaram uma companhia de soldados de Corrientes a Buenos Aires. Em 1633 e 1644, 150 índios trabalharam nas fortificações de Buenos Aires. Ainda em 1664, construíram a fortaleza de Tobati, quinze léguas de Assunção. Em 1671, 500 índios trabalharam na construção na construção de um forte na outra banda do rio Lujan, 10 léguas de Buenos Aires. Em 1675, os índios construíram um forte nas terras do Guaicuru. Em 1677, 100 índios repararam o forte de Santo Ildefonso e ajudaram na construção dos fortes de Santa Ana, São Jerônimo e São Sebastião, bem como na mudança de São Roque. Em 1680, 70 índios fizeram outro forte no rio Paraguai acima, contra os paiaguás. Em 1704, 300 índios trabalharam nas fortificações de Buenos Aires; nos anos seguintes, trabalharam 400 nas mesmas fortificações. Em 1717, por espaço de 10 meses, revezando-se de 50 em

50, construíram o forte de Aretagua. Em 1724, começaram a trabalhar na construção do forte de Montevidéu, levando seus cavalos e mulas, trabalho esse que durou até 1729. Em 1724, 1725 e 1726, 160 índios trabalharam no "forte e castelo de Buenos Aires". Em 1735, o governador pediu aos povos um bote com remadores para conduzir a Buenos Aires 15 espanhóis presos.

Importa ressaltar, não obstante, que em todos os casos tratava-se de fortificações que interessavam à defesa dos próprios missioneiros, quer contra os portugueses, quer contra os índios saqueadores. Em todos os casos, a prestação foi negociada entre os missioneiros e o governador. Mais importante, percebiam um salário pelo seu trabalho. Não se pode, pois, considerar estas prestações como uma corvéia, no sentido feudal da palavra.

Não se poderia tampouco considerar como uma prestação feudal o tributo pago pelos missioneiros à Coroa. O tributo constituía na realidade um imposto e foi pleiteado insistentemente pelos próprios missioneiros, que desta forma adquiriam o *status* de súditos e se isentavam da *encomienda* ou da *mita*. O dinheiro, além disso, revertia indiretamente aos missioneiros, dado que era usado para pagar o salário dos padres; assim, a comunidade sequer sustentava estes trabalhadores não-diretos. Os padres pleitearam e conseguiram da Coroa que o montante total dos tributos pagos pelos índios missioneiros não excedesse em nenhum caso o montante do conjunto dos salários dos padres. Acresce, por último, que os missioneiros estavam isentos do pagamento de todos os impostos devidos pelos colonos: alcabala, siza, direitos aduaneiros, dízimos (o que sempre provocou forte hostilidade do clero).

Seria longo enumerar todas as vezes em que os missioneiros prestaram serviços militares. Resumidamente, num período de 98 anos, intervieram com suas milícias em 41 conflitos, com os portugueses, os colonos e os índios saqueadores. Nestes conflitos, contudo, estavam diretamente em jogo interesses dos próprios missioneiros, às vezes sua sobrevivência.

Os trabalhos nas fortificações e os serviços militares comprometiam gravemente o processo produtivo missioneiro, afora as despesas que acarretavam. Podem ser considerados como causas importantes das crises alimentares ocorridas e da estagnação da produção econômica. Não podem, entretanto, de nenhum forma, ser vistos como formaş de exploração econômica.

Aponta-se a construção e ornamentação de igrejas como um desvio do excedente para finalidades improdutivas. Magnus Mörner: "Sem dúvida, a maior parte dos lucros das reduções era empregada dentro das mesmas para aumentar de maneiras diversas a magnificência das cerimônias religiosas". Em 1764, durante uma visita às missões guaranis, o General da Companhia de Jesus, Pedro Juan Andreu observou que eram "superabundantemente abastecidas de ornamentos, jóias de prata e demais necessários ao culto divino". Estas despesas, contudo, sempre se realizaram em tempos de

prosperidade e correspondiam a necessidades ideológicas dos missioneiros, não podendo decerto ser consideradas como exploração econômica.

5

O simples fato da existência de órgãos de coerção e repressão nas comunidades missioneiras não significa que houvesse um Estado.

Nunca será demasiado sublinhar que na sua essência a função da violência organizada de um poder político consiste em manter os mecanismos econômicos de apropriação do excedente produzido por uma classe de trabalhadores em benefício de uma classe de não-trabalhadores.

Dado que inexistiam classes na estrutura social missioneira, a coerção e a repressão apenas cumpriam uma função social, consistente em assegurar a reprodução e o desenvolvimento do sistema. Isto se processava através de aparatos administrativos, técnicos e ideológicos, notadamente estes últimos; ou, por outra, através de um "governo". Mas governo não quer dizer Estado. Insista-se em que este corresponde por definição a uma sociedade de classes; onde não há classes, não pode tampouco haver Estado, pela simples razão de que lhe faltaria objeto. Diga-se mais que não pode haver sistema de produção social sem aparatos coercitivos e repressivos; são um componente absolutamente necessário de todo sistema em que há apropriação do excedente do produtor direto, não excetuando os sistemas socialistas.

O socialismo missioneiro não possuía um corpo de doutrina, constituindo uma experiência inteiramente pragmática.

Por que **socialismo missioneiro?** Socialismo, porque prevaleciam a propriedade e gestão comuns da produção, numa sociedade sem classes. Missioneiro pela especificidade de que se diferenciava das concepções modernas de socialismo, de inspiração materialista. Tratava-se de um socialismo dominado por uma ideologia religiosa. O socialismo moderno é a expressão do conflito entre duas classes — burguesia e proletariado; constitui um produto necessário da luta de classes formadas historicamente. No caso do socialismo missioneiro, o que havia era uma luta em que elementos integrantes de uma classe ou a serviço dela procuravam converter os guaranis em uma classe explorada (*encomienda* ou escravidão). A luta dos guaranis, ao se organizarem em missões, visava não somente à sua sobrevivência étnica, como à preservação da condição de homens livres proprietários dos seus meios de produção.

O socialismo missioneiro se distinguia em ainda outros aspectos do socialismo preconizado pelos socialistas crítico-utópicos e marxistas.

Entre eles, o do desenvolvimento econômico. Os socialistas modernos pressupõem a economia da abundância, graças a um extraordinário desenvolvimento das for-

ças produtivas; somente assim o homem se libertará da necessidade. Não se desenvolvera nas missões esta economia da abundância, não se podendo em conseqüência aplicar o princípio "de cada um segundo suas aptidões, a cada um segundo suas necessidades". A despeito de um notável desenvolvimento das forças produtivas, em um espaço de tempo surpreendentemente breve, o domínio do homem sobre a natureza ainda se mostrava muito precário. As adversidades climatéricas às vezes frustravam as safras, desencadeando fomes devastadoras; as pestes, muito freqüentes, ceifavam centenas de vidas; o trabalho ainda constituía uma carga extremamente pesada. A gestão e a administração das missões não se processavam de forma genuinamente democrática, já que o corregedor era nomeado pelo governador e o padre desempenhava um papel marcadamente paternalista.

Isto posto, a organização social das missões se afigura como uma forma embrionária e inferior de comunismo ou socialismo.

Configurava-se, outrossim, como um socialismo desenganadamente utópico. Isto porque, tanto os padres como os índios, supunham possível que o colonialismo espanhol tolerasse o pleno desenvolvimento da experiência; como se viu, quando o sistema missioneiro já não lhe interessava, a coroa espanhola esmagou-o sem misericórdia. No que diz respeito aos padres, imaginaram erroneamente que a Companhia de Jesus, um dos baluartes do colonialismo, permitiria que ultrapassassem os limites dos interesses do colonialismo; e, no fim, prisioneiros da ideologia católica, abandonaram os índios à sanha dos seus inimigos.

A experiência missioneira teve profunda repercussão no pensamento moderno. Malgrado inimigos dos jesuítas, Voltaire, d'Albert e Montesquieu elogiaram as missões guaranis. Voltaire considerou-as um "triunfo da humanidade". Montesquieu comparou o sistema missioneiro com a **República** de Platão. De resto, as utopias de Platão e Tomás Morus foram muito tempo apontadas como o modelo do sistema missioneiro. Em 1883, o erudito alemão Gothein atribuiu o modelo à **Civitas Solis,** de Tomás Campanela. Sabe-se que Babeuf admirava a experiência missioneira. Saint-Simon se inspirou nela ao preconizar um socialismo que representasse um "novo cristianismo", místico e hierárquico, chamado a restaurar a unidade das idéias religiosas, destruída desde a Reforma. É interessante saber que os operários parisienses chamavam os discípulos mais radicais de Babeuf, como Blanqui, de "jesuítas vermelhos". Hegel, embora insistindo na condição não emancipada das reduções, assinalou que os jesuítas haviam criado necessidades, fonte de toda a evolução.

Não se pode conjeturar qual a ulterior evolução histórica da experiência missioneira, caso não a abortassem os interesses do mercantilismo europeu. De todo modo, passados três séculos, ainda suscita o interesse dos homens - seduzidos uns, e exasperados outros, pelo seu ardente sonho de igualdade fraternal.

VIII

A CRISE

1

Debelada a ameaça bandeirante graças à vitória de Mobororé (1641), a Formação Social Missioneira ingressou num período mais ou menos prolongado de paz e expansão.

Mas aí por 1680, quando conhecia seu apogeu, delineou-se às margens do Rio da Prata nova ameaça portuguesa. Naquele ano (1/1), o almirante português Manuel Lobo fundou à margem direita do Rio da Prata a Colônia do Sacramento, defronte a Buenos Aires, construindo uma fortaleza e iniciando um povoamento. A Colônia se animava de objetivos comerciais e estratégicos. Comerciais: estabelecer um entreposto de contrabando, em que os portugueses introduziam negros e manufaturas nas colônias espanholas e, em troca, captavam a prata de Potosi. Objetivos estratégicos: controlar o acesso ao Rio da Prata, possibilitando a penetração no Paraguai através do rio Paraná e a ocupação das campanhas setentrionais da bacia do Prata. Portanto, uma ameaça mortal não só ao monopólio mercantil espanhol, como aos missioneiros.

A reação castelhana foi rápida. O governador de Buenos Aires, José Garro, com a decisiva ajuda de um exército missioneiro, destruiu a Colônia (6/8/80). Mas já no ano seguinte, interesses diplomáticos ditaram um tratado (7/5/81), no qual se estipulava a reconstrução da Colônia do Sacramento. Vinte anos depois (18/6/701), a posição se consolidaria em decorrência de um tratado de amizade em que a Espanha renunciava a quaisquer direitos nas terras da Colônia do Sacramento.

Nes altura, entrou em cena o gado das Vacarias do Mar. Os portugueses descobriram à sua retaguarda aquela inesperada e prodigiosa riqueza. A partir de 1698, iniciaram a remessa de pipas de carne salgada para Portugal. Todavia, mais importante foi a descoberta de que havia na Europa um amplo mercado para o couro. Em 1701, a Companhia Francesa da Guiné foi autorizada a desembarcar negros em Buenos Aires e levar couros de torna-viagem. No ano seguinte, o comerciante-aventureiro português Cristóvão Pereira arrematou por 70 mil cruzados o contrato de "caçada de couros", ficando assim com o monopólio de toda courama das campanhas da margem oriental do Prata. Iniciou-se a dizimação dos gados das Vacarias do Mar — os portugueses

matavam o gado a tiros — de importância crucial para os missioneiros. Por isso, em 1705, depois de 5 meses de cerco, um exército guarani-espanhol forçou os portugueses da Colônia do Sacramento a se renderam. Oito anos depois, no entanto, em virtude da chamada Paz de Utrecht, a Espanha restituiu a Colônia aos portugueses. Ao mesmo tempo, a Companhia Inglesa do Mar do Sul iniciou suas atividades em Buenos Aires, introduzindo negros e manufaturas em troca de couro. Quando começou a declinar a reserva de gado à margem esquerda do Rio da Prata, os espanhóis passaram a cruzar o rio para caçar gado nas Vacarias do Mar.

Os missioneiros se alarmaram com a dizimação do gado. Em 1717, um Congresso Provincial dos Jesuítas sustentou que os guaranis possuíam títulos legítimos sobre as Vacarias do Mar e que sem esse gado não se poderiam sustentar os Trinta Povos. À vista disso, o governador de Buenos Aires, Bruno de Zabala, proibiu portenhos e santafecinos de matar gado chimarrão nas Vacarias do Mar (1720). No ano seguinte, porém, permitiu que extraíssem gado até o limite de 50.000 cabeças anuais: não haveria limite para os missioneiros, à condição de que não o vendessem a terceiros.

Decididos a sustar a infiltração portuguesa irradiada de Colônia, Zabala e os missioneiros deram início em 1723 à fortaleza e ao povoamento de Montevidéu. A infiltração, no entanto, prosseguiu, numa ameaça cada vez mais nítida à Formação Social Missioneira. Em 1726, Cristóvão Pereira estabeleceu um caminho entre Laguna e a Colônia; lagunenses se estabeleceram em Tramandaí e Albardão para extrair gados. Em 1735, novamente com o concurso dos missioneiros, o governador portenho Miguel de Salcedo pôs sítio à Colônia.

2

A conjuntura de crise na Formação Social Missioneira já aparece nítida aí por 1735. Informa uma ânua dos jesuítas:

"Os trabalhos e misérias que afligiram este ano passado foram ainda maiores que os do ano antecedente de 1734. A perda de índios e índias que prosseguiu e prosseguirá foi ainda maior que a do ano antecedente de 1734. A perda importa em 8.022 almas, afora os defuntos; os mortos que se achavam pelos pampas, pântanos e matos amiúde foram comidos pelos tigres, não sendo poucas as mortes violentas; a peste que deu nos cavalos e éguas causou grandíssimo dano, demais disso desde janeiro até maio tem sido mister na campanha 6 mil índios armados sobre o Tebiquari, assistiram estes a S. Excia. D. Bruno de Zavala na província do Paraguai, e ainda que S. Excia. tenha conseguido com sua assistência sua pacífica entrada naquela província nela gastaram as doutrinas suas vacas que nos Povos pela multidão de famintos teriam sido o único remédio, e apenas se acabou esta função de guerra, quando foram chamados outros 3 mil índios armados contra a Colônia, caminharam estes no tempo mais propício para a preparação das sementeiras sem poder assistir a elas para achar o

remédio da fome para si, suas mulheres e seus filhos. Por dezembro caminharam outros mil contra a mesma Colônia por petição do mesmo Sr. Governador de Buenos Aires e assim estes como os primeiros foram os mais a pé por falta de cavalgaduras. A falta de vacas já chegara ao extremo, as secas deste ano destruíram outra vez as sementeiras nos quatro Povos de baixo''.

O desígnio português de ocupar e povoar território que os missioneiros tinham como seu ficou mais patente no ano de 1737, quando o brigadeiro José da Silva Pais fundou o presídio de Jesus-Maria-José, na atual cidade do Rio Grande. Dez anos depois, Rio Grande já seria elevada à condição de vila e instalava-se o senado da câmara.

Os portugueses se aliaram a outras tribos indígenas, como os charruas, para saquear estâncias missioneiras. Para evitar isso, os missioneiros se viram obrigados a manter uma guarnição de 300 soldados.

3

O Tratado de Madri (1750), entre Espanha e Portugal, assinala o começo do fim. Portugal entregava a Colônia do Sacramento e em troca recebia o território dos Sete Povos.

A transação correspondia a interesses bem nítidos das duas potências coloniais. Portugal deixara de ter interesse na Colônia do Sacramento, dada a evidência de que só proprocionava vantagens aos ingleses, que a usavam para fazer contrabando no Prata. Não havia motivo, pois, para que aquela inútil posição comercial continuasse a constituir um pomo de discórdia entre as duas potências. A troca desta posição pelo vasto território dos Sete Povos era largamente compensadora e foi na verdade um dos lances mais hábeis da diplomacia portuguesa no Prata.

Na ótica da coroa espanhola, as missões já não tinham a mesma importância do começo do século XVII. Primeiro: o desenvolvimento da tecnologia militar anulava sua utilidade militar, a menos que os missioneiros fossem bem armados, coisa que a Coroa, sempre temerosa de uma rebelião, não estava disposta a fazer. Segundo: o crescimento econômico e demográfico da colônia platina já permitia dispensar o concurso dos missioneiros. Terceiro: era motivo de apreensão para a Coroa a crescente autonomia dos missioneiros, traduzida na recusa de pagar o dízimo e da prestação de serviços militares estranhos aos interesses dos índios. Quarto e último: a prosseguir o desenvolvimento missioneiro, surgiria um Estado independente, não sendo casual que por esse tempo começassem a circular na Europa e em particular na Espanha, rumores de que os jesuítas tencionavam criar um ''Reino'' ou ''Império''. Não se pode esquecer, tampouco, o crescente regalismo dos Bourbons.

Nos termos do Tratado, ''sairão os missionários com seus móveis e efeitos, levando consigo os índios, para povoá-los em outras terras de Espanha''.

Em setembro de 1750 chegou a Japeju, através de carta particular, a notícia do Tratado de Madri. A 2 de abril de 1751, o fato foi confirmado por carta do General dos Jesuítas. A 21 de janeiro do ano seguinte, chegou novo provincial, José de Barredo, com instruções para proceder à remoção dos índios; o provincial, por sua vez, escreveu para as reduções nesses sentido. A carta chegou a Candelária a 25 de fevereiro; a 9 de março de 1752, em São Nicolau, o padre Bernardo Neusdorffer deu início ao trabalho de mudança. Visitou e, aparentemente, convenceu os índios de São Nicolau, São Luís, São Lourenço, São Miguel, São João, Santo Ângelo e São Borja. Ao mesmo tempo, realizavam-se diligências no sentido de achar outro lugar para a instalação dos guaranis.

Em fevereiro de 1752, chegaram a Buenos Aires os comissários espanhóis encarregados de proceder à demarcação do território cedido a Portugal. Intimaram os jesuítas a efetuar a mudança "logo, logo, sem perder instantes".

Quando se fez esta comunicação aos índios, brotaram os primeiros descontentamentos.

O protesto inicial ocorreu em São Nicolau. Conta Neusdorffer: "Depois que o padre Juan Francisco Valdeviesso achou e aprovou o posto entre Trinidad e Itapua, enviei um mapinha aos índios de São Nicolau sobre a terra que lhes tocava, para que a soubessem e fossem conhecer; eles olharam e disseram redondamente ao padre Carlos, seu pároco: que não necessitavam de tais terras, que tinham terras de seus avós em que estiveram sempre e estavam bem, e que tinham sua igreja, e boa, e povoação feita com o suor de muitos anos, e que não a haviam de deixar ... e não a deixariam de nenhum modo".

Neusdorffer chamou o padre Carlos e alguns caciques para convencê-los.

Os caciques, segundo Neusdorffer, "responderam atrevidamente que não queriam e que se eu quisesse enviasse em meu lugar soldados. Veio o padre Carlos e veio com ele o corregedor e alguns moços de boa vontade, e entre eles dois caciques e um cavalariço índio já velho, e quando quiseram vir lhes esconderam os cavalos para impossibilitá-los. Ao corregedor lhe disseram mil atrevimentos, e ainda diziam que contra o corregedor seu próprio filho desfechara uma flecha, que errou".

Prosseguindo em seu depoimento, conta Neusdorffer que, durante a ausência do padre Carlos, "os índios alvorotaram-se mais, e se armaram, e até mesmo os enfermeiros vinham armados ao padre quando lhe avisava de algum doente. Diziam que não queriam se mudar, e que haviam de matar os que queriam mudá-los; e se queriam transportar fazenda, mataria os bois. Reunidos todos um dia na praça, em esquadrão para guerrear, porque tinham ouvido, embora falsamente, que vinham soldados do Paraná para tirá-los à força".

A insurreição espantou os padres. Nunca haviam concebido que sua autoridade pudesse ser questionada. Os índios passaram a esgrimir contra os padres os argumentos

que estes sempre haviam empregado para convencê-los a permanecer nas reduções. Assim, por exemplo, Neusdorffer chamou a Candelária um cacique principal, a quem julgava líder da rebelião, e falou-lhe duas vezes:

"Não consegui tirar nada que me pudesse valer para castigá-lo; tudo eram despropósitos de uma má cabeça, disse-me entre outras coisas sobre esta mudança **Uuaye tamo, Yyayene** (não dizeis vós mesmos que embora o inferno se levantasse contra a igreja, não havia de prevalecer; há esta nossa igreja, pois, e assim ainda que se levante contra ela o demônio, e o inferno, não prevalecerão contra ela). O padre ameaçou tirar-lhe a vara de cacique: "Respondeu-me logo não necessitar de vara ".

Quando o padre Carlos regressou ao Povo, tanto ele como os que o apoiavam na mudança foram insultados pela massa: "No Povo tudo era exercitar-se nas armas, fazer flechas, lanças grandes e pequenas, nem queriam ouvir falar em mudança, diziam que se os padres queriam ir-se, podiam, mas que eles não se iriam mudar e nem queriam entregar-se aos portugueses, mas meter-se de novos nos matos".

O segundo Povo a se revoltar foi o de S. Miguel, que impediu a mudança. A insurreição se alastrava. Soube-se pouco depois que os de S. João, aliciados pelos seus parentes de S. Miguel, já não queriam mudar-se, escrevendo nesse sentido ao padre comissário. Segundo o padre Charlet: "De nenhum modo se queriam mudar, nem sair da sua terra".

4

O protesto indígena acabou envolvendo alguns padres. O padre José Cardiel escreveu ao padre comissário dizendo que tinha papéis de padres ou professores de Córdova, os quais haviam decidido que "não obrigavam os preceitos de nosso Padre General enviados aos missioneiros; e que não era mister mais que a doutrina cristã para saber que o que tratavam os reis em sua linha divisória era injusto". O padre comissário, que na província já havia visto outros papéis do mesmo autor e proibido que circulassem, lhe pôs 6 "preceitos". Entre estes, manter Cardiel em seu Povo e observar-lhe os passos. Cardiel, entretanto, enviou seus documentos a outros padres; uns os reprovaram, mas outros declararam que eram dignos de ser "escritos com letras de ouro". O Superior soube ainda que Cardiel mantivera reuniões secretas com os padres chamados de São Tomé. Temendo pela vida, o padre Diego fugiu de S. Miguel juntamente com o corregedor. Em outubro, alguns Povos começaram a mudança, mas não se mexeram os de São Nicolau, São Miguel, São João e Santo Ângelo. Os de São Luís iniciaram a transmigração, mas logo se rebelaram. O Superior ameaçou os recalcitrantes de excomunhão. Os miguelistas alegaram necessitar de 1.500 cavalos e 500 mulas para mudar-se. Comprados e entregues estes animais, no entanto, não quiseram emigrar: "Convocaram sua assembléia e vieram todos rebelados, dizendo-lhe (ao padre) que já não queriam cavalos, nem outros animais de outros Povos, e que não queriam tampouco mudar-se para outro lugar; o padre procurou sossegá-los, mas não houve

modo; procurou apagar o fogo acendido pelas patranhas ouvidas e contadas pelo Povo, mais tampouco conseguiu nada".

Em janeiro de 1753, os miguelistas se rebelaram outra vez. Ameçaram meter rio abaixo o padre comissário, que estava em São Tomé. O padre, atemorizado, fugiu.

Em fevereiro, os índios se opuseram ao avanço dos demarcadores espanhóis. D. Juan Echeverria, por carta, perguntou-lhes porque não queriam cumprir as ordens régias. Por carta, também, responderam os índios: "não podiam crer fosse esta a vontade do Rei, ou seja, que suas terras fossem entregues aos portugueses; que eram seus fiéis vassalos e que não podiam crer que os quisesse castigar sem delito, que eles lhe haviam entregue conquistada, por vezes, a praça de Colônia, e que não era crível que lhes quisesse tirar suas terras e seu trabalho de mais de cem anos, fazendo com que seus filhos, mulheres e eles perecessem de fome e misérias em outras terras".

Face a esta situação de franca rebelião, os comissários empreenderam o regresso a Buenos Aires.

O governador de Buenos Aires passou então à ameaça direta. Escreveu aos corregedores e caciques dos Sete Povos dizendo-lhes que, se não se mudassem, iria "em pessoa destruí-los com armas e sangue". Todos os Seis Povos rebelados responderam ao governador "que de nenhum modo se entregariam aos portugueses nem tampouco se mudariam para outros lugares para que os portugueses gozassem destas terras que eram suas. Se S. Excia. queria vir com suas armas, que viesse; quanto a eles, haviam estado até agora quietos sem haver molestado, nem feito dano algum a ninguém destas cidades, nem a espanhol algum, foram e são fiéis vassalos do Rei de Espanha e que são e serão; que Felipe IV, pai de Fernando, e os reis antecessores os haviam mantido até agora debaixo de sua proteção e eles haviam possuído e tido a terra desde seus avós, desde o dilúvio e depois de cristãos mais de 130 anos; que se persuadiam seguramente de que o Rei não sabia palavra do modo com que agora os queriam tratar assim de repente e castigar os seus corpos, bens e almas, sem haver precedido de sua parte coisa alguma digna de castigo ... Que antes queriam morrer em seus Povos do que irse a estes desertos e perder-se como animais, de fome e misérias, que eles eram cristãos e que esperavam em Deus e em seu Rei que lhes fizessem justiça".

Citavam a cédula real do ano de 1716 de Felipe V, rogavam ao governador que cumprisse com o que devia de seu ofício defendê-los, "como o fizeram seus antecessores". Malgrado não fosse este Povo atingido pela mudança, perderia pelo Tratado três estâncias e seus ervais, situados na outra margem do Uruguai; além disso, invocavam seus laços históricos com os Sete Povos.

Em abril de 1753 consumou-se, enfim, de maneira oficial e formal, a traição da Companhia de Jesus aos índios. Dia 2, o provincial da Província do Paraguai, padre José de Barrameda, transferiu ao governador e ao bispo, por escritura pública, a autoridade de que estava investido em relação aos índios missioneiros. Fundamentou este

ato na "cega obstinação dos índios moradores dos ditos Povos em não quererem obedecer" à ordem de expulsão, ao invés de se conduzirem com a "cega obediência com que deviam recebê-la e observá-la". À vista do que, o provincial "renuncia, cede e transfere ao dito governador da dita cidade de Buenos Aires ... o direito que em virtude de reais cédulas lhes competia (aos jesuítas) para sua instrução, por não julgar conveniente à sua fidelidade ter a seu cargo os que tão desobedientes se mostram aos reais mandatos"; demais, atendida a natural inconstância dos índios, e a mútua coligação que entre si têm, pode-se recear que com o mau exemplo dos ditos Povos se sublevem também os outros ... desde agora faz o mesmo protesto, resignação e renúncia no que respeita a eles, do mesmo modo que aos primeiros".

IX

O COLAPSO

1

Desde esse momento, o drama se precipita até atingir o clímax de Caibaté.

Convém recordar que os comissários luso-espanhóis iniciaram a demarcação em outubro de 1752, assentando a 29, na Praia de Castilhos Grandes, o primeiro marco da linha divisória. No ano seguinte, fevereiro, as avançadas das partidas demarcadoras, transposto o Camaquã, tiveram o primeiro contato com os índios. A 1º de março, o caudilho missioneiro Sepé Tiarajú advertiu os demarcadores a não entrarem em terras de suas aldeias. Os demarcadores se retiraram para Montevidéu e Colônia.

Em julho, reunidos na ilha de Martim Garcia, os Altos Comissários resolveram levar a guerra às Missões se em 30 dias não mudasse a atitude dos índios.

No ano seguinte de 1754, organizou-se a primeira campanha militar luso-espanhola contra os Sete Povos. Os espanhóis subiram pela margem esquerda do rio Uruguai até São Borja, e os portugueses pelo Jacuí, até Santo Ângelo. Atacando desta forma pelos extremos, os dois exércitos apertariam o cerco aos restantes cinco Povos. Antes de chegarem a São Borja, contudo, desistiram da campanha. Motivo: fortes geadas haviam destruído o pasto para os cavalos.

No curso do ano de 1755, os padres julgaram haver convencido os índios a evacuarem o território, quando estalou nova rebelião, liderada por Cristóvão Paicá, de São Nicolau. Os índios advertiram os padres a que não saíssem das missões: "Deus os fizera padres e os tinha enviado para assisti-los".

Entrementes, um poderoso exército luso-espanhol se aprestava a expulsar violentamente os índios das suas terras. Em janeiro de 1756 uniram-se no campo das Mercês, cabeceiras do Rio Negro; os índios foram batidos nos primeiros encontros.

O exército prosseguiu a marcha em busca de uma decisão, que se deu em Caibaté.

2

O dia 10 de fevereiro de 1756 amanheceu quente e úmido na região missioneira da margem oriental do rio Uruguai. Os exércitos aliados de Espanha e Portugal, depois de haverem pernoitado nos campos de Caibaté, puseram-se lentamente em marcha,

formados em batalha. Não precisaram andar muito para avistar, no alto da coxilha, à distância de um tiro de canhão, a multidão de índios.

Estes não desconheciam o enorme poderio do exército luso-espanhol. Tinham plena consciência da absoluta desigualdade de forças e por isso descartavam a idéia de um confronto em forma de batalha. O exército luso-espanhol se compunha de 3.700 combatentes armados; dispunha de 19 canhões dos mais modernos e de um parque sobejamente abastecido de munições. Enquanto isso, os índios não chegariam a dois mil; suas armas se constituíam de lanças e espadas; possuíam apenas dois canhões de taquaraçu recoberto de couro, úteis para um único tiro; somente cinqüenta estavam a cavalo. Não bastasse isso, três dias antes haviam perdido seu grande chefe, o Capitão Sepé, morto em escaramuça com as avançadas do exército invasor. De resto, antes de morrer, Sepé aconselhara a organização de guerrilhas, dada a clamorosa impossibilidade de um confronto.

Os índios se achavam aglomerados silenciosamente no alto da coxilha. A despeito de sua secular e provada experiência bélica, não haviam adotado qualquer precaução tática, ainda a mais elementar; sequer haviam levantado defesas, o que os expunha ao inimigo por todos os lados. Na verdade, queriam apenas lavrar um protesto contra a invasão das suas terras e dos seus lares; para tanto, se necessário, deixar-se-iam matar pelos invasores.

Entretanto ainda afagavam a esperança de um entendimento pacífico, como já ocorrera anteriormente. Mandaram um parlamentário ao General do exército luso-espanhol, pedindo um prazo de vinte e quatro horas para ouvir o conselho dos padres de São Miguel. O General concordou, mas, mal partira o parlamentário, intimou os índios a darem imediatamente passagem ao exército aliado. Os índios vacilaram, uns querendo retroceder e outros insistindo em resistir. O General fez então disparar seis canhões sobre a confusa e desorientada massa de índios. A seguir, mandou a cavalaria carregar, dando início ao massacre.

À vista daqueles índios indefesos e inermes aglomerados no alto da coxilha, alguns oficiais ponderaram ao general a desnecessidade de um ataque militar. Pois os índios não tinham a menor possibilidade de causar dano ao poderoso exército; nada mais fácil que cercá-los e incruentamente reduzi-los à impotência.

O General, porém, não se contentava com isso. Queria colher a oportunidade para quebrar de uma vez por todas qualquer resistência, aterrorizando e escarmentado os homens, as mulheres, as crianças — 30 mil almas exemplarmente cristãs — que nos Povos aguardavam o desfecho do drama.

A tropa recebera ordem para matar sem misericórdia. A cavalaria fechou os flancos e penetrou na massa de índios passando-a à espada; os que tentavam fugir pela retaguarda esbarravam em outro corpo de cavalaria. Os índios não combatiam; limitavam-se a morrer, sem chance de defesa. Por mais de duas horas, os soldados mataram e

degolaram, até a exaustão. Quando o General mandou parar, mais de 1.500 índios jaziam mortos na coxilha de Caibaté. O exército aliado teve quatro mortos e onze feridos.

O exército aliado seguiu em frente, talando os campos, esmagando a resistência, ocupando os Povos. Os índios não quiseram entregar sua esplêndida Igreja de São Miguel à sanha e ao sangue dos invasores; despojaram o templo das suas imagens sagradas e dos seus tesouros artísticos. O General cavalgou a toda pressa para São Miguel. Ao ver a igreja nua e vazia, foi presa de cólera e chorou de pesar. O ex-jesuíta José Basílio da Gama, no poema **O Uruguai**, celebrou a piedosa reação do General ante o sacrilégio: "Voltava os olhos o General; aquela vista lhe encheu o peito de ira, os olhos de água".

3

Todavia, antes que os portugueses pudessem efetivar a posse do território missioneiro, sobreveio o Tratado de El Pardo, ou "Pacto de Família", um arranjo dinástico das coroas ibéricas, que anulou o Tratado de Madri, repondo a colônia do Sacramento e as Missões Orientais no **status quo ante** (1761).

Apesar disso, no ano seguinte de 1762, os espanhóis desencadearam inesperadamente uma ofensiva para eliminar a presença lusitana na região platina. Forças espanhola submeteram a Colônia a um cerco sob o comando do governador de Buenos Aires, Pedro de Ceballos, rendendo-se os portugueses em outubro daquele ano. As forças espanholas marcharam em seguida sobre a vila de Rio Grande, ocupada por Ceballos em abril de 1763.

Por esse tempo, atingia o auge a hostilidade das coroas católicas da Europa contra os jesuítas; o poderio da Companhia de Jesus passara a ser visto como uma ameaça ao Estado. Em 1759, a coroa portuguesa expulsara os jesuítas de todos os seus domínios; em 1764, a França adotara idêntica medida; em 1767, um decreto real expulsou os jesuítas de todos os domínios da Espanha. O governador de Buenos Aires, Francisco de Paula Bucareli, recebeu ordens secretas nesse sentido em julho de 1767. Um mês mais tarde, foi executada em todos os colégios jesuítas. Em setembro, 224 jesuítas foram embarcados para a Europa. Antes de executar a ordem, o governador tomou precauções extremas, chegando a mobilizar verdadeiro exército.

Em julho de 1768, forças espanholas ocuparam os Povos, sem nenhum incidente; os jesuítas foram substituídos por outros padres e por administradores seculares.

Simultaneamente, prosseguiam os conflitos entre as duas potências coloniais no sul do continente. Em abril de 1776, depois de longa e encarniçada luta, tropas portuguesas retomaram a vila de Rio Grande. No ano seguinte, em maio, Pedro Ceballos ocupou e desmantelou a fortaleza da Colônia do Sacramento. Todavia, o Tratado de Santo Ildefonso pôs fim ao conflito; as Missões Orientais e a Colônia do Sacramento continuavam espanholas.

Expulsos os jesuítas, a Coroa iniciou o processo de destruição da Formação Social Missioneira. Na aparência, mantinha-se o sistema coletivista. As autoridades espanholas, entretanto, entre outras coisas, introduziram a língua espanhola nos Povos, proibindo os jovens de falarem o guarani; os cargos de caciques, corregedores e outros tornaram-se meramente honoríficos; a apropriação e distribuição do excedente passou a ser efetuada por funcionários espanhóis; a comercialização do excedente em Buenos Aires e Santa Fé foi entregue a particulares, percebendo o governador de Buenos Aires 8% sobre as vendas e 2% sobre as compras; permitiu-se que espanhóis se estabelecessem nas Missões, a fim de facilitar o comércio recíproco e atenuar a "odiosa" separação existente entre índios e brancos.

Uma vez que no ato da expulsão haviam sido confiscados os bens da Companhia de Jesus, a Coroa se apossou das florescentes estâncias missioneiras e as colocou à venda na verdade, como se viu, estas estâncias pertenciam de pleno direito às comunidades missioneiras, não à Companhia. Os funcionários e os intermediários apropriavam-se do excedente missioneiro, pouco chegando aos cofres régios. Prolongou-se a jornada de trabalho dos índios; estes, por sua vez, passaram a só trabalhar sob a ameaça do açoite; a produção declinou brutalmente; a fome se tornou habitual entre os índios; fugiam para as selvas; não se interessavam pelas "liberdades" que os espanhóis lhes haviam dado (pátrio poder, propriedade privada, iniciativa individual). Em quatro anos (1768/772), o rebanho pecuário sofreu um colapso radical: gado de rodeio — de 743 mil cabeças, para 158 mil; cavalos, de 31 mil para 13 mil; éguas, de 64 mil para 29 mil; mulas, de 12 mil para pouco mais de 4 mil; ovelhas, de 225 mil para 131 mil. No mesmo período, a população declinou de 100 mil para 85 mil. Entre 1768 e 1790, o declínio demográfico de algumas reduções foi particularmente grave. A população de Santo Inácio caiu de 3.257 para 800; a de Loreto, de 2.912 para 1.500. Trinta anos depois da expulsão dos jesuítas, a população total diminuíra de 100 mil para a metade; em 1801, só havia 42.885 habitantes. No início do século XIX, apenas um terço dos edifícios continuavam de pé; os bens comuns haviam desaparecido. Em 1803, finalmente, uma cédula real suprimiu definitivamente o coletivismo missioneiro.

4

O descontentamento que lavrava entre os índios no tocante à dominação espanhola tornou fácil a um grupo de aventureiros e estancieiros gaúchos se apossarem em 1801 do território missioneiro à margem oriental do rio Uruguai, num golpe de mão que virtualmente não encontrou resistência de parte da pequena guarnição espanhola. O território ficou definitivamente incorporado ao Brasil. Privados de seus meios de produção, os índios tiveram de se submeter ao trabalho assalariado; muitos viviam entregues à vagabundagem e à embriaguez; as mulheres se prostituíam.

O ano de 1816 marca a abertura de um período de morte, pilhagem e destruição

sem precedentes na história das missões. Um exército português invadiu a Banda Oriental para submeter o caudilho José Artigas. O principal lugar-tenente de Artigas, André Guacurari, mais conhecido por Andresito Artigas, nascido em São Borja, à frente de uma montonera, assolou as missões orientais, principalmente para recrutar soldados. Em represália, no ano seguinte, o brigadeiro Francisco das Chagas Santos empreendeu a destruição sistemática das missões argentinas situadas sobre o rio Uruguai e entre este e o Paraná. Saqueou, incendiou, destruiu. O historiador Aurélio Porto transcreve a seguinte informação: "Nada escapou a essa destruição... Além de La Cruz, destruída à sua vista, são saqueadas e demolidas até os alicerces as povoações de Japeju, São Tomé, Santa Maria, São Xavier, Mártires e Conceição, sitas à margem direita do Uruguai, e saqueados os Povos de São Tomé, Apóstolos e São Carlos. Saqueada e talada a campanha na distância de mais de oitenta léguas, de que resultou a rica presa de sessenta arrobas de prata, muitos e riquíssimos ornamentos das igrejas, muitos sinos, 6 mil cavalos e éguas, e outros gêneros, importando tudo pelos valores ínfimos, em cinqüenta contos de réis". O exército teve 135 mortos; matou 3.910, na sua quase totalidade índios.

Em 1828, no curso da guerra em que os orientais lutaram para expulsar os portugueses da Cisplatina, as missões orientais sofreram novos flagelos com a invasão do caudilho Frutuoso Rivera.

Antes de se retirar, saqueou sistematicamente. Nada escapou: alfaias das igrejas; milhares de cabeças de gado. Na esteira do exército retirante, seguiu à força toda a população missioneira, que foi estabelecida em Bella Unión, na atual República do Uruguai; anos mais tarde, por ocasião de uma revolta, foi parcialmente massacrada.

Chamados por Rosas, os jesuítas tentaram em vão restaurar a obra missioneira. Permaneciam de pé as 11 reduções entre o Paraná e o Paraguai, propriamente chamadas de Paraguai, graças às medidas tomadas pelo Doutor Francia. Mas em 1848, o presidente do Paraguai, Carlos Lopez, suprimiu o regime coletivista dos índios, obrigando-os até mesmo a pagar arrendamento ao governo pelo uso das suas casas.

Nada mais que ruínas restaram da Formação Social Missioneira, ruínas em todos os sentidos da palavra. Essas ruínas simbolizam a grandeza e a miséria das utopias. A experiência se reveste de validez apenas na medida em que sua história assumir um valor pragmático e pedagógico, ou seja, a de ensinar os homens a fazerem sua própria história. No caso particular dos oprimidos e deserdados, a lição é de que não devem esperar ajuda ou misericórdia dos dominadores, sob pena de tombarem nas fatais armadilhas do utopismo. Na medida em que isto for compreendido, assumirá validez a frase de Victor Hugo: "A utopia é a verdade de amanhã".

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A principal fonte foram os **Manuscritos da Coleção de Angelis**, publicados pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, sob a direção de Jaime Cortesão.

Não se pode estudar o tema sem a leitura atenta da **História das Missões Orientais do Uruguai,** de Aurélio Porto, 2 volumes (Porto Alegre, 1954). Apesar de sua perspectiva idealista, Aurélio Porto chegou mais perto da verdade que qualquer outro autor. Sofia Suárez, em **El Fenómeno Sociológico del Trabajo Industrial en las Missiones Jesuiticas** (Buenos Aires, 1920), realiza investigação de ampla envergadura, empenhando-se especialmente em apurar as raízes utópicas da experiência missioneira. Apesar de seu caráter estritamente empiricista, o conhecido trabalho de Magnus Mörner, **Actividades Políticas y Economicas de los Jesuitas en el Rio de la Plata** (Buenos Aires, 1968), não pode deixar de ser consultado. As contribuições de Artur Rabuske são importantes, sobretudo **P. Antônio Sepp, S.J. — O gênio das Missões** (São Leopoldo, 1979). Hemetério José Velloso da Silveira, **As Missões Orientais e seus Domínios,** (Porto Alegre, 1979), realizou no século passado investigações **in loco,** quando ainda restavam ruínas muito mais expressivas que as atuais; trata-se de obra indispensável. Arnaldo Bruxel, em **Os Trinta Povos Guaranis** (Porto Alegre e Caxias do Sul, 1978), embora idealize as missões, realizou obra honesta e indispensável.

No tocante à arte missioneira, o autor serviu-se proveitosamente de trabalho de Armindo Trevisan, **A Escultura dos Sete Povos.** Nos **Anais dos Simpósios de Estudos Missioneiros,** editados pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, de Santa Rosa (RS), anos de 1977 e 1979, há estudos importantes, de que o autor se serviu especialmente os seguintes: Ignácio Schmitz, **Os Primitivos Habitantes do Rio Grande do Sul;** Moacyr Flores, **As Vacarias e as Estâncias Missioneiras;** Bartolomeu Meliá, **Los Guarani del Tape en la Etnografia Missioneira del siglo XVII;** Arthur Rabuske, **A Carta Magna das Reduções do Paraguai;** Bartolomeu Meliá, **Las reduciones del Paraguai; un espacio para una utopia colonial;** Pedro Ignácio Schmitz, **O Guarani no Rio Grande do Sul: a colonização de mato e as frentes de expansão;** Carlos Galvão Krebs, **História, Arte e Folclore dos Sete Povos;** Regina Maria d'Aquino Fonseca Gadelha, **As Missões do Itatim: modelo sócio-econômico.**

Sobre o comunismo cristão: Max Beer, **História do Socialismo e das Lutas Sociais** (Lisboa, S/d); Gérard Walter, **Les Origines du Communisme** (Paris, 1975).

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

Este livro foi composto por
Proletra e impresso por
NBS para a Movimento
em junho de 1982.
186/82

80

Décio Freitas

O SOCIALISMO MISSIONEIRO

mais um livro de valor da
EDITORA MOVIMENTO